തത്ത്വാനുസന്ധാനം

ശ്രീമത് പ്രകാശാനന്ദസ്വാമികൾ



ഭാരതത്തിന്റെ ആദ്ധ്യാത്മികജ്ഞാനവും സാംസ്കാരികപൈതൃകവും പരിപോഷിപ്പിക്കുകയും പ്രചരിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന മഹദ്ഗ്രന്ഥങ്ങൾ, അവയുടെ മൂല്യവും വ്യക്തതയും ഒട്ടും ചോർന്നുപോകാതെതന്നെ, നൂതന സാങ്കേതികവിദ്യ ഉപയോഗിച്ച് പരിരക്ഷിക്കുകയും ജിജ്ഞാസുകൾക്ക് സൗജന്യമായി പകർന്നുകൊടുക്കുകയും ചെയ്യുക എന്ന ശ്രേയസ് ഫൗണ്ടേഷന്റെ ലക്ഷ്യ സാക്ഷാത്കാരമാണ് ശ്രേയസ് ഓൺലൈൻ ഡിജിറ്റൽ ലൈബ്രറി.

ഗ്രന്ഥശാലകളുടെയും ആദ്ധ്യാത്മിക പ്രസ്ഥാനങ്ങളുടെയും വ്യക്തികളുടെയും സഹകരണത്തോടെ കോർത്തിണക്കിയിരിക്കുന്ന ഈ ഓൺലൈൻ ലൈബ്രറിയിൽ അപൂർവ്വങ്ങളായ വിശിഷ്ടഗ്രന്ഥങ്ങൾ സ്കാൻചെയ്ത് മികവാർന്ന ചെറിയ പി ഡി എഫ് ഫയലുകളായി ലഭ്യമാക്കിയിരിക്കുന്നു. ഇവ കമ്പ്യൂട്ടറിലോ പ്രിന്റ് ചെയ്തോ എളുപ്പത്തിൽ വായിക്കാവുന്നതാണ്.

ശ്രേയസ് ഓൺലൈൻ ഡിജിറ്റൽ ലൈബ്രറിയിൽ ലഭ്യമായ ഗ്രന്ഥങ്ങൾ വ്യക്തിപരമായ ആവശ്യങ്ങൾക്കുവേണ്ടി സൗജന്യമായി ഉപയോഗിക്കാവുന്നതാണ്. എന്നാൽ വാണിജ്യപരവും മറ്റുമായ കാര്യങ്ങൾക്കായി ഇവ ദുരുപയോഗം ചെയ്യുന്നത് തീർച്ചയായും അനുവദനീയമല്ല.

ഈ ഗ്രന്ഥശേഖരത്തിന് മുതൽക്കൂട്ടായ ഈ പുണ്യഗ്രന്ഥത്തിന്റെ രചയിതാവിനും പ്രകാശകർക്കും നന്ദി രേഖപ്പെടുത്തുന്നു.

ശ്രേയസ് ഓൺലൈൻ ഡിജിറ്റൽ ലൈബ്രറിയെക്കുറിച്ചും ശ്രേയസ് ഫൗണ്ടേഷനെക്കുറിച്ചും കൂടുതൽ വിവരങ്ങൾ അറിയാനും പ്രവർത്തനങ്ങളിൽ പങ്കാളിയാകാനും ശ്രേയസ് വെബ്സൈറ്റ് സന്ദർശിക്കുക.

http://sreyas.in

തത്ത്വാനുസന്ധാനം

ശ്രീമത് പ്രകാശാനന്ദസ്വാമികൾ

ശ്രീമത് പ്രകാശാനന്ദസ്വാമികളുടെ
പ്രകാശനം ചെയ്യപ്പെട്ട
ഇതര കൃതികൾ

ശ്രീമദ് ഭഗവദ്ഗീതയുടെ
സാധനാബോധിനി എന്ന ഭാഷാഭാഷ്യം

ശതരുദ്രീയം:
വിവരണാത്മകമായ വ്യാഖ്യാനം

ശ്രുതിസാരസമുദ്ധരണം:
തോടകാചാര്യകൃതിയുടെ
സംക്ഷിപ്തവ്യാഖ്യാനം

കർമ്മയോഗം: ഹിന്ദുജനതയുടെ
പ്രഥമമായ ധർമ്മത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഉപന്യാസങ്ങൾ

ഗായത്രീമന്ത്രഭാഷ്യം

പ്രസ്താവന

അടുത്ത നാലഞ്ചുകൊല്ലത്തിന്നിടയിൽ പല അവസരങ്ങളിൽ ശ്രീമത് പ്രകാശാനന്ദസ്വാമികളുമായി എനിക്കിടപെടുവാൻ ഭാഗ്യമുണ്ടായി. അടുക്കുംതോറും അധൃഷ്യതയും അഭിഗമ്യതയും അനുഭവപ്പെട്ടതിനാൽ ആ ബന്ധം അന്തരാത്മാവിൽ സ്ഥാനം പിടിച്ചു. സ്വാമികളുടെ ഉപദേശങ്ങളും അഭിലാഷങ്ങളും നിരാകരിക്കുവാൻ വയ്യാത്തവയായി.

അവിടുന്നു യഥാവസരം എഴുതിവെച്ചിട്ടുള്ള അപൂർവ്വഗ്രന്ഥങ്ങൾ പലതും എനിക്കു കാട്ടിത്തന്നു. ചിലതിന്റെയെങ്കിലും പ്രസിദ്ധീകരണമാണ് ഉദ്ദേശമെന്ന് എനിക്കനുമാനിക്കുവാൻ കഴിഞ്ഞു. പ്രസിദ്ധീകരിക്കപ്പെടുകയാണെങ്കിൽ നമ്മുടെ ആദ്ധ്യാത്മിക ഗ്രന്ഥശേഖരത്തിൽ അമൂല്യരത്നമായിത്തീരുമെന്നുള്ളതുകൊണ്ട് അവയിലേതെങ്കിലുമൊന്ന് അച്ചടിച്ചു വെളിക്കിറക്കുവാൻ ഞാനാഗ്രഹിച്ചു. സ്വാമികൾ സമ്മതിക്കുകയും ചെയ്തു.

സ്വാമികളുടെ നിർദ്ദേശമനുസരിച്ച്, 1978 ഒക്ടോബറാദ്യം, അവിടുത്തെ ഒരു ആരാധകനായ ശ്രീ. എൻ. കോയിത്തട്ടയും ഞാനും അഴിയൂരിലെ ആശ്രമത്തിലേക്ക് ചെല്ലുകയും അന്നുതന്നെ തത്ത്വാനുസന്ധാനമെന്ന ഈ മഹാഗ്രന്ഥത്തിന്റെ കൈയെഴുത്തുപ്രതി ഞാൻ പ്രസിദ്ധീകരണത്തിനായി ഏറ്റുവാങ്ങുകയും ചെയ്തു. ഗ്രന്ഥം അച്ചടിക്കുന്നതു് കോയിത്തട്ടയുടെ പ്രസ്സിൽ വെച്ചാകണമെന്നും പ്രൂഫ് നോക്കുന്നതിൽ മനസ്സിരുത്തേണമെന്നും ഉള്ളതിനാലാണ് അദ്ദേഹം കൂടി ഒപ്പം ഉണ്ടാകണമെന്ന് ആവശ്യപ്പെട്ടതു്.

സ്വാമികൾ അതിനുശേഷം രോഗശയ്യയിൽ കിടപ്പായി. കുറച്ചാഴ്ചകൾകൊണ്ട് അച്ചടിപ്പാൻ കഴിഞ്ഞ കുറേ ഫോറങ്ങൾ ആ

കിടപ്പിലും അവിടുന്നു വായിക്കുകയും അച്ചടി അതേവിധം തുടർന്നു കൊള്ളുവാൻ സമ്മതിക്കയും ചെയ്തു. പ്രസ്സിലെ അസൗകര്യങ്ങൾ നിമിത്തം വിചാരിച്ച വേഗത്തിൽ അച്ചടി മുഴുമിക്കുവാൻ കഴിഞ്ഞില്ല. 1979 മാർച്ച് 12-നു് സ്വാമികൾ സമാധിയായി. സമാധിക്കുമുൻപു് ഇതവിടെ സമർപ്പിക്കേണമെന്ന ആഗ്രഹം സഫലീഭവിച്ചില്ല.

എങ്കിലും, ലോകോപകാരം ലക്ഷ്യമാക്കിയുള്ള അവിടുത്തെ അഭിലാഷം ഇപ്പോൾ ഈ വിധത്തിൽ നിർവ്വഹിപ്പാൻ സാധിച്ചതിൽ പ്രകാശകനു ചാരിതാർത്ഥ്യമുണ്ടു്. സ്വയം ഇറങ്ങിച്ചെന്നു് സ്വാമികളുടെ ജ്ഞാനത്തിന്റെ അഗാധതയും വിശാലതയും കണ്ടു് ഉൽബുദ്ധരായിത്തീരുവാൻ അദ്ധ്യാത്മജിജ്ഞാസുക്കൾക്കു് ഇതു് സർവ്വഥാ സഹായകമാകുമെന്നതുകൊണ്ടു് ഇതിന്റെ പ്രകാശനം ഒരു പുണ്യാനുഷ്ഠാനമായി കരുതുകയും ചെയ്യുന്നു.

സ്വാമികളുമായുള്ള ചിരപരിചയംകൊണ്ടു് പരമധന്യനാണു് ശ്രീ. സി.എച്ച്. കുഞ്ഞപ്പ. 'തത്വാനുസന്ധാന'ത്തിന്നു് ആമുഖമെഴുതുവാൻ അദ്ദേഹത്തെപ്പോലെ അർഹനായിട്ടു്, അധികാരിയായിട്ടു്, മറ്റാരുമില്ല. എന്റെ കൃതജ്ഞതാവചനത്തെക്കാൾ സ്വാമികളുടെ അനുഗ്രഹത്തെ അദ്ദേഹം വിലമതിക്കുന്നുവെന്നു് എനിക്കറിയാം.

തലശ്ശേരി,
12—1—'80.

സജ്ജനവിധേയൻ

ഡോ. എം. എ. സുന്ദരം

വിഷയവിവരം

ആമുഖം

തത്ത്വാനുസന്ധാനം എന്ന ഈ ഗ്രന്ഥത്തിന്ന് അവതാരിക പോലെ ഒന്ന് എഴുതാനാവണം ശ്രീപ്രകാശാനന്ദസ്വാമികൾ എന്നോടാവശ്യപ്പെട്ടിരിക്കുക. അങ്ങിനെയാണ് സുഹൃത്തുക്കൾ എന്നെ ധരിപ്പിച്ചത്. എൻെറ കഴിവുകേടുകളെക്കുറിച്ച് പൂർണ്ണബോധത്തോടുകൂടിത്തന്നെ എഴുതാൻ ഞാൻ ഏററു. അന്നത്തെ സ്ഥിതിഗതികളിൽ എനിക്ക് ഗത്യന്തരമുണ്ടായിരുന്നില്ല. ഇന്നു സ്ഥിതി പിന്നെയും മാറി. സാമാന്യ വ്യവഹാരരീതിയിൽ പറഞ്ഞാൽ സ്വാമികൾ ഇന്നു നമ്മോടുകൂടെയില്ല. അതൊരു വലിയ മാററം വരുത്തുന്നു. വിശ്വവിജയി എന്നു വിശ്രുതനായ വില്ലാളിവീരൻ വിജയൻ ഒരു പിടി കാട്ടാളരോടേററു തോററു, സ്വന്തം സ്ത്രീജനങ്ങളെ രക്ഷിക്കാൻ അസമർത്ഥനായി. എന്ത് വന്നുപോയി ആ വിജയന്നു? ഒന്നും വന്നില്ല. പക്ഷെ വിജയസഖിയായ കൃഷ്ണൻ ദേഹവാനായി ശേഷിക്കുന്നില്ല! ഞാൻ ഇവിടെ ഗ്രന്ഥത്തിന്നവതാരിക എഴുതുന്നതിന്നു പകരം സ്വന്തം കഴിവുകേട് പ്രകാശിപ്പിക്കുകയാണെങ്കിൽ സദയം ക്ഷമിക്കണം.

മനുഷ്യന്ന് സ്വന്തം തെററുകൾ, അഥവാ വീഴ്ചകൾ കാണാൻ സാധിക്കുന്നത്, ഒരു വിധത്തിൽ, ഈശ്വരാനുഗ്രഹംതന്നെ. പക്ഷെ ആ തെററ് തിരുത്താനോ വീഴ്ച പരിഹരിക്കാനോ സാധിക്കുന്നില്ലെങ്കിലോ! ഒരു കൊല്ലംമുമ്പ്, പ്രകാശാനന്ദസ്വാമികളുടെ കർമ്മയോഗം എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിന്ന് ഞാൻ ഒരവതാരിക എഴുതിയതിൽ പറഞ്ഞ ഒന്നു രണ്ട് കാര്യങ്ങൾ ഓർത്തുപോകുന്നു. കാര്യങ്ങൾ പ്രധാനങ്ങൾതന്നെ.

"ഏഷാ ബുദ്ധിമതാം ബുദ്ധിർമ്മനീഷാ ച മനീഷിണാം
യൽ സത്യമനൃതേനേഹ മർത്ത്യേനാപ്നോതി മാ/മൃതം"
(ഭാഗ. 11. 29. 22)

[ഇവിടെ ഈ ജീവിതത്തിൽ, നശ്വരമായ ദേഹത്തെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തിക്കൊണ്ട്, അമൃതവും സത്യവുമായ ഭഗവൽപ്രാപ്തി സാധിക്കുകയാണ് ബുദ്ധിമാൻെറ ബുദ്ധിയും സമർത്ഥൻെറ സാമർത്ഥ്യവും] എന്ന വ്യാസോപദേശമായിരുന്നു ഒന്ന്. ഈ രംഗത്തിൽ ഇതുദ്ധരിച്ച 'ബുദ്ധിമാനും സമർത്ഥനും' എത്ര മുന്നോട്ടുനീങ്ങി എന്ന ചോദ്യം വന്നാൽ ശങ്കയോടെ തലകുനിച്ചുനില്ക്കുകയേ നിവൃത്തിയുള്ളു.

ഇതാണ്, അന്നു പറഞ്ഞ മറ്റൊരു കാര്യം, ''ചെറുപ്പത്തിൽ ത്തന്നെ വേണം വിവരമുള്ളവർ ആത്മശ്രേയസ്സിനുവേണ്ടി കഠിനമായി പ്രയത്നിക്കുക; അല്ലാതെ, വീടിനു് തീ പിടിക്കുമ്പോൾ കിണർകുത്താൻ പുറപ്പെടുന്നതു് എങ്ങിനെയിരിക്കും.'' ഭർതൃഹരിയുടെ ഒരു പ്രസിദ്ധ പദ്യമാണിവിടെ ഉദ്ധരിച്ചത്. ഇതറിഞ്ഞിട്ടും

[യാവൽ സ്വസ്ഥമിദം ശരീരമരുജം യാവജ്ജരാ ദൂരതോ
യാവച്ചേന്ദ്രിയശക്തിരപ്രതിഹതാ യാവൽക്ഷയോനായുഷഃ
ആത്മശ്രേയസി താവദേവ വിദുഷാ കാര്യഃ പ്രയത്നോമഹാൻ
സംദീപ്തേ ഭവനെ തു കൂപഖനനം പ്രത്യുദ്യമഃ കീദൃശഃ]

ഇതൊക്കെ പഠിച്ചുവെച്ചിട്ടും എഴുതിക്കൂട്ടീട്ടും ആ വഴിക്കു് വേണ്ട പ്രയത്നം ചെയ്തില്ല. അതിനെക്കുറിച്ചു് ഇനി ക്ലേശിച്ചിട്ടു് ഫലമില്ല. അവസരവും കഴിവുമുള്ള ചെറുപ്പക്കാർ ഇതു് മനസ്സിലാക്കി ആ വഴിക്കു് കാര്യമായ പ്രയത്നം ചെയ്യട്ടെ.

അതിനു് സഹായകമാവാൻവേണ്ടിയാവണം പ്രകാശാനന്ദ സ്വാമികൾ ''തത്ത്വാനുസന്ധാനം'' എന്ന ഈ ഗ്രന്ഥം മലയാളികളുടെ മുമ്പിൽ അവതരിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളത്. അതിൽ ഒരു ക്രമവും ഉദ്ദേശിച്ചിരിക്കാം. കർമ്മയോഗാനുഷ്ഠാനംകൊണ്ടു് ചിത്തശുദ്ധി വന്നവൻ തത്ത്വാനുസന്ധാനംവഴി അപരോക്ഷാനുഭൂതി നേടണം, അവനെക്കുറിച്ചാണ് ''ബ്രഹ്മൈവ ബ്രഹ്മവിദ്'' എന്നു പറയുന്നത്. ഭഗവൽപാദർ ഇതൊക്കെ വളരെ ചുരുങ്ങിയ വാക്കുകളിൽ വിവരിക്കുന്നുണ്ടു്. (''വിവേകചൂഡാമണി'')

വെവ്വേറെ യോഗങ്ങളെ പ്രതിപാദിക്കുമ്പോൾ ചിലരെല്ലാം ധരിക്കുന്നതു് അവ തമ്മിൽ എന്തോ വൈരുദ്ധ്യമുണ്ടെന്നാവും. അതൊരു തെറ്റായ ധാരണയാകുന്നു. സാധാരണ മനുഷ്യനെ സംബന്ധിച്ചേടത്തോളം കർമ്മ—ഭക്തി—ജ്ഞാനയോഗങ്ങൾ എല്ലാം പ്രസക്തങ്ങൾതന്നെ. സംശയം ജനിക്കുന്നതു് ശരിക്കു് വിചാരം ചെയ്യാത്തതുകൊണ്ടാവണം. വേദം നിത്യം പഠിക്കണമെന്നു മാത്രമല്ല, ''തദുദിതം കർമ്മസ്വനുഷ്ഠീയതാം'' എന്നാണു് ഉപദേശപഞ്ചകത്തിൽ ഭഗവൽപാദർ പറയുന്നത്. എന്നാൽ ഈ കർമ്മം ചിത്തശുദ്ധിക്കുള്ളതാണെന്നറിയണം. ചിത്തശുദ്ധിയില്ലാതെ നല്ലതൊന്നും ആർക്കും സാദ്ധ്യമാവില്ല.

''ചിത്തസ്യ ശുദ്ധയെ കർമ്മ ന തു വസ്തൂപലബ്ധയെ
വസ്തുസിദ്ധിർവിചാരേണ ന കിഞ്ചിൽ കർമ്മകോടിഭിഃ''

എന്ന 'വിവേകചൂഡാമണി'യിൽ. കാര്യം അതാണ്. ശുദ്ധമായ ചിത്തത്തിന് മാത്രമെ അകലുഷമായ ചിന്തനം സാധിക്കൂ. ആ ചിത്തത്തിന് മാത്രമേ തത്വലാഭാർഹതയുള്ളൂ. വസ്തുലാഭത്തിന് വിചാരംതന്നെ അവലംബം. കോടാനുകോടി കർമ്മങ്ങൾകൊണ്ടും വിചാരമില്ലാതെ വസ്തുലാഭം ഉണ്ടാവില്ല എന്നാണിവിടെ പറയുന്നത്. അപ്പുറം കടന്നു നോക്കൂ.

മോക്ഷകാരണസാമഗ്ര്യാം ഭക്തിരേവ ഗരീയസീ
സ്വസ്വരൂപാനുസന്ധാനം ഭക്തിരിത്യഭിധീയതേ

(വിവേകചൂഡാമണി)

മോക്ഷം വേണോ? എങ്കിൽ അതിനു ഏററവും ഉത്തമമായ ഉപായം ഭക്തിയാണ്. പക്ഷെ ഭക്തി, എന്നു പറഞ്ഞാലെന്ത്? ഞാൻ ആരെന്നു മനസ്സിലാക്കി ആ വിചാരത്തെ ഇടതടവില്ലാതെ തുടർന്നുകൊണ്ടിരിക്കൽ. മൃത്യുവിനെ ജയിക്കുന്ന ഭക്തി ''മയി സുരസരിദോഘപ്രഖ്യചിത്താനുവൃത്തി''യാണെന്നു കപിലൻ (നാരായണീയം) പറയുന്നു. ഗംഗാപ്രവാഹംപോലെ നിരന്തരമായ ആ വിചാരം—അവിടെ എത്തുമ്പോൾ കർമ്മവും ഭക്തിയും ജ്ഞാനവും എല്ലാം ഒന്നു തന്നെ.

ഇതിന്റെ എല്ലാം അടിയിൽ മഹാപുരുഷസംശ്രയം കൂടിയേ കഴിയൂ. ഗുരുപ്രസത്തിയെക്കുറിച്ചുള്ള പ്രസ്താവം വരുന്നതവിടെയാണ്. അതെളുപ്പം കിട്ടുന്നതല്ല.

''ദുർല്ലഭം ത്രയമേവൈതൽ ദേവാനുഗ്രഹഹേതുകം
മനുഷ്യത്വം മുമുക്ഷുത്വം മഹാപുരുഷസംശ്രയഃ''

(വിവേകചൂഡാമണി)

മനുഷ്യത്വം കിട്ടാൻതന്നെ വിഷമം. അത് കിട്ടിയാലും എത്രപേർക്കുണ്ടാകും മുമുക്ഷുത്വം—മോക്ഷത്തിൽ ആഗ്രഹം. അതും ഉണ്ടായി എന്നു വെക്കുക. ഒരു മഹാപുരുഷനെ ആശ്രയിക്കാതെ അത് സാധ്യമല്ല. ഈ മഹാപുരുഷസംശ്രയം ഒട്ടും എളുപ്പമല്ല.

എന്നിട്ടും നമുക്ക് നമ്മുടെ ഇടയിൽതന്നെ ഉള്ളപ്പോൾ, പ്രകാശാനന്ദസ്വാമികളെപോലുള്ള ഒരു മഹാപുരുഷനെ, ദേവാനുഗ്രഹംകൊണ്ട് കൈവന്ന സന്ദർഭത്തെയും, വേണ്ടപോലെ ഉപയോഗപ്പെടുത്താൻ കഴിഞ്ഞുവോ! ''കഷ്ടം!'' എന്നു പറയാൻ തോന്നുന്നു.

പക്ഷെ അങ്ങിനെ പറഞ്ഞുകൂട. അതു് ഈശ്വരനെ, അവനവനെ മറന്ന വാക്കായേക്കും. നിമി നവയോഗികളോട് ഇങ്ങിനെ പറയുന്നുണ്ടു്.

"സംസാരേസ്മിൻ ക്ഷണാർദ്ധോപി
സൽസംഗഃ, ശേവധിർന്നൃണാം" (ഭാഗം 11. 2. 30)

ഈ സംസാരത്തിൽ ക്ഷണാർദ്ധമേയുള്ളു എന്നുവന്നാലും സത്സംഗം മനുഷ്യർക്കൊരു നിധിയാണ്. പക്ഷേ നാം ആ നിധി കൈവിട്ടതിനുശേഷമേ അതിനെക്കുറിച്ചോർക്കുന്നുള്ളൂ? "കണ്ണു് പോയാലേ കണ്ണിന്റെ വിലയറിയൂ" എന്നല്ലേ ചൊല്ല്?

"തത്ത്വാനുസന്ധാനം" എന്ന ഗ്രന്ഥത്തെക്കുറിച്ചു് പറയേണ്ട ഞാൻ വേറെ എന്തൊക്കെയോ പറഞ്ഞു. അതും പറയേണ്ടതാവാം. "കർമ്മയോഗം" എന്ന പുസ്തകത്തെക്കുറിച്ചു് ഞാൻ എഴുതിയ കാലത്തു് ആ എഴുതിയതിന്നു് അർത്ഥമുണ്ടായിരുന്നു. അതിലെ കാര്യങ്ങൾ ഏറെക്കുറെ മനസ്സിലാക്കാൻ കഴിഞ്ഞിരുന്നു. ഇവിടെ സ്ഥിതി അതല്ല. കുറെക്കൂടി ഗഹനമാണ്. അതിനു് വേണ്ട പഠിപ്പൊന്നും എന്റെ കൈയിലില്ല. പുതുതായി പഠിക്കുക പ്രയാസമാകുമാറു് പ്രായം കവിഞ്ഞുപോകുകയും ചെയ്തു.

ദുഃഖം ഒഴിവാക്കുക, സുഖം നേടുക—അതാണ് എല്ലാ ജീവികളുടെയും ലക്ഷ്യം. പക്ഷെ ആ ലക്ഷ്യം വെച്ചുകൊണ്ടുള്ള പ്രയത്നം ആ ഫലം ചെയ്യുന്നില്ല. എവിടെയോ പിഴ പററിട്ടുണ്ടാവും. പിഴയ്ക്കാതെ അത്യന്തസുഖത്തിൽ എത്തുന്നതിനെയാണ് മോക്ഷം എന്നോ മുക്തി എന്നോ ഒക്കെ പറയുന്നത്. അതിന്നു ഒരൊററ വഴിയേയുള്ളു എന്നു ആചാര്യന്മാർ നിശ്ചയിച്ചിരിക്കുന്നു. സുഖം സത്യത്തെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നു. സത്യമാകട്ടെ തത്വദർശനംതന്നെ. തത്വദർശനം കർമ്മത്തിലൂടെ സാധ്യമല്ല. അതു് അകലുഷചിന്തനത്തിലൂടെ നേടാവുന്ന അന്തർദർശനത്തിലൂടെ, ബ്രഹ്മാത്മൈക്യബോധത്തിലൂടെ അഥവാ ആ അനുഭൂതിയിലൂടെ മാത്രമെ സാധ്യമാകൂ. ഇതാവാം ഭഗവൽപാദരെപോലുള്ളവർ നമ്മെ പഠിപ്പിക്കാൻ ശ്രമിച്ചിട്ടുള്ളത്. അവർ എന്തിനിങ്ങനെ ചെയ്യുന്നു? വസന്തത്തെപ്പോലെ ലോകഹിതത്തിന്നുവേണ്ടി പ്രവർത്തിക്കുന്ന അവർ, സ്വയം കടൽ കടന്നക്കരെ എത്തീട്ടുള്ളവരാണെങ്കിലും മററുള്ളവരെക്കൂടി കൈപിടിച്ചു മറുകരെ എത്തിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നു. അഹേതുകമാണീ കൃപ. അതുതന്നെയാ

ണ് പ്രകാശാനന്ദസ്വാമികളെപ്പോലുള്ളവരെ ഇത്തരം ഗ്രന്ഥരചനയ്ക്കു് പ്രേരിപ്പിച്ചതു്.

''അഹംബ്രഹ്മാസ്മി'', ''തത്ത്വമസി'' തുടങ്ങിയ മഹാവാക്യങ്ങളെ മുൻനിർത്തി സാക്ഷാൽതത്ത്വത്തെ നിരന്തരം മനനംചെയ്തു കൊണ്ടിരിക്കുക—അങ്ങിനെ വേണം ബോധം സമ്പാദിക്കുക.

''ആത്മൈക്യബോധേന വിനാ വിമുക്തിർ
ന സിദ്ധ്യതി ബ്രഹ്മശതാന്തരേഽപി'' (വി. ചൂ 6)

എന്നാണല്ലൊ ഭഗവൽപാദർ പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതു്. ആ തത്ത്വാനുസന്ധാനത്തിൻെറ രീതിയാണ്് ഈ ഗ്രന്ഥത്തിലെ പ്രതിപാദ്യം. ഇവിടെ ചില വിഷമതകൾ ഉണ്ടു്. മഹാവാക്യങ്ങളുടെ ആവർത്തനം നല്ലതുതന്നെ. പക്ഷെ അതു് തത്ത്വാനുസന്ധാനമാവുന്നില്ല.

''വാക്യാത്ഥശ്ച വിചാര്യതാം ശ്രുതിമതസ്തർക്കോനുസന്ധീയതാം'' എന്നാണ് ''ഉപദേശപഞ്ചക''ത്തിൽ പറയുന്നതു്. വാക്യാർത്ഥത്തെ വിചാരംചെയ്യണം. ഇവിടെ ശ്രുതിയുടെ ലക്ഷ്യത്തിലേക്ക് നയിക്കുന്ന തക്കത്തെ യോജിപ്പിക്കുകയും വേണം. തക്കം ശങ്കാനിവർത്തകമാണ്. വെറുതെയല്ല, ദർശനങ്ങളിൽ ന്യായത്തിനു് മുഖ്യസ്ഥാനം നൽകിട്ടുള്ളതു്. തക്കത്തെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തി വേണം തത്ത്വത്തെ പിന്തുടരുക. തക്കം എന്നു പറയുമ്പോൾ നമ്മുടെ പുതിയ പഠിപ്പിൽ പെടാത്ത പലതും കടന്നുവരും. പ്രമാണങ്ങൾ പ്രബലങ്ങളാവണം. യുക്തിപൂർവ്വം മുന്നോട്ടുവെക്കുന്ന ശങ്കകൾക്കു് സമാധാനം പറയണം. പഴയ കാലങ്ങളിൽ ദാർശനികകാര്യങ്ങൾ പഠിച്ചതും പഠിപ്പിച്ചതും ഈ അടിസ്ഥാനത്തിലായിരുന്നു. ''തത്ത്വാനുസന്ധാനം'' ആ രീതിയെ പിന്തുടരുന്നു. അതുകൊണ്ടു് ആ അടിസ്ഥാനങ്ങളെക്കുറിച്ചു് അവഗാഹം കുറഞ്ഞവക്ക് പ്രയാസം തോന്നും. എങ്കിലും മനസ്സിരുത്തി വിചാരം തുടരുമെങ്കിൽ പഠിക്കാൻ ക്ലേശം വളരെ ഉണ്ടാവില്ല—ബുദ്ധിമാന്മാരായ ചെറുപ്പക്കാർക്ക്.

പ്രാസംഗികമായി ഒന്നുരണ്ടുദാഹരണം ചൂണ്ടിക്കാണിക്കട്ടെ. മായാ, പ്രകൃതി എന്നീ വാക്കുകളെ നമ്മുടെ കേമന്മാരായ എഴുത്തുകാരും പ്രസംഗക്കാരുംകൂടി ഏതാണ്ടു് പര്യായപദങ്ങൾപോലെയാണ്് പ്രയോഗിക്കുക പതിവു്. പക്ഷെ ''തത്ത്വാനുസന്ധാന''ത്തിൽ അവയ്ക്കു് വെവ്വേറെ നിർവ്വചനങ്ങളുണ്ടു്. 32മുതൽ 65വരെ ഭാഗങ്ങൾ കാണുക. അതു് മനസ്സിലാക്കാതെ രണ്ടാൾ തമ്മിൽ സംസാരിക്കുകയാണെങ്കിൽ അവരെങ്ങിനെ ഒരിടത്തെത്തി നില്ക്കും?

ജാഗ്രൽസ്വപ്നസുഷുപ്തികളിലെ വ്യത്യാസങ്ങളെയും വ്യഷ്ടിസമഷ്ടികളിലെ വ്യത്യാസങ്ങളെയും കൂട്ടിയിണക്കിക്കൊണ്ടും വിരാഡ്—ഹിരണ്യഗർഭേശ്വരന്മാക്ക് സ്ഥാനം കണ്ടുകൊണ്ടും അതൊക്കെ പരമാത്മാവിൽ ലയിപ്പിക്കുന്ന ചിന്താഗതിയെ സൂക്ഷ്മമായി പിന്തുടരാൻ (ഭാ. 121) ഉപദേശിക്കുന്ന ഭാഗം നോക്കുക. അങ്ങിനെ പിന്തുടരാൻ പ്രയാസമുണ്ടാവാമെങ്കിലും ആ ക്ലേശം ഒഴിച്ചുകൂടാത്തതാണെന്നു കാണാം. അപ്പോഠം "കമ്മയോഗ"ത്തെക്കാഠം കുറെക്കൂടി മനസ്സിരുത്തി ചിന്തിക്കേണ്ട കാര്യങ്ങളാണിവിടെ പ്രതിപാദിച്ചിട്ടുള്ളത്. അവയെക്കുറിച്ച് പറയാൻ എനിക്ക് അധികാരിത ഇല്ല. സ്വാമികളുടെ കല്പന നിവ്വഹിക്കാൻ ശ്രമിച്ചു എന്നതുമാത്രമാണെന്റെ അപരാധം. അതു് പൊറുക്കുമാറാകണം. സ്വാമികഠം "ന്യായപ്രകാശം" തർജ്ജമചെയ്തിരുന്നു. പക്ഷെ എത്രത്തോളം എന്നെനിക്കറിഞ്ഞുകൂട. ഈ ഗ്രന്ഥം ഇങ്ങനെ അച്ചടിച്ച് പ്രസിദ്ധപ്പെടുത്തുന്നതിന്നു നാം ഡോക്ടർ സുന്ദരത്തോട് (തലശ്ശേരി) കടപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു എന്നു പറയാതിരിക്കുന്നത് അപരാധമാവും. വായനക്കാരോട് ഒരിക്കൽ കൂടി മാപ്പ് ചോദിച്ചുകൊണ്ട് ഇതവസാനിപ്പിക്കട്ടെ.

അവസാനിപ്പിക്കാൻ എനിക്കുള്ളതിൽ ഏറെ തിടുക്കം അവസാനിച്ചുകിട്ടാൻ വായനക്കാരനാവും എന്നും എനിക്കറിയാം. എങ്കിലും ഈ ഗ്രന്ഥത്തെ സമീപിക്കുന്നതു് ഭക്തിയോടും മനസ്സ് അതിൽത്തന്നെ വെച്ചുകൊണ്ടും സർവ്വോപരി ഗുരുനാഥന്റെ സഹായത്തോടുകൂടിയും ആയാൽ നന്ന് എന്നുകൂടി പറയട്ടെ. ഭാഷ സുഗ്രഹമാണ്. കാര്യങ്ങഠം ആവർത്തിച്ച് പറഞ്ഞുതരുന്നുണ്ട്. എങ്കിലും വിഷയം തത്വാനുസന്ധാനമല്ലെ? അതു് എളുപ്പമല്ല. അവിടെ ഗുരുനാഥന്റെ നേരിട്ടുള്ള ഉപദേശം കൂടുതൽ പ്രയോജനകരമാകും, ഈ ഗ്രന്ഥത്തിൽകൂടി കടന്നുപോകുമ്പോഠം, പ്രകാശാനന്ദസ്വാമികളുടെ ഇല്ലാത്തതിന്റെയും സംശയങ്ങഠം തീർത്തുതരാൻ അങ്ങോട്ട് പാഞ്ഞുചെല്ലുക അസാധ്യമാണെന്നതിന്റെയും കോട്ടങ്ങഠം ഞാൻ അനുഭവിച്ചിട്ടുണ്ട്. പല സംശയങ്ങളും ബാക്കി കിടക്കുന്നു. ഉദാഹരണത്തിന്നു ഒന്നുമാത്രം എടുത്തുകാണിക്കാം. മനസ്സ് ഇന്ദ്രിയമല്ലെന്നു 248-ാം പേജിൽ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ഇതുതന്നെ 169-ാം പേജിലും സാധിച്ചിട്ടുണ്ട്. പക്ഷെ 167-ാം പേജിൽ ഇതിനു നേരെവിരുദ്ധമായി വാചസ്പതിമിശ്രൻ മനസ്സ് ഇന്ദ്രിയമാണെന്നു സ്ഥാപിച്ചതിനെ എടുത്തുകാണിച്ചിട്ടുമുണ്ട്. ഈ മഹാബുദ്ധിശക്തികളുടെ നടുവിൽ കിടന്നു വിഷമിക്കുമ്പോഴാണ് വെളിച്ചം കാണിക്കുന്ന ഒരു

വിളക്കിനു് നാം കൊതിക്കുക. അനുകൂലവും പ്രതികൂലവുമായി ഒട്ടേറെ ശ്രുതിസ്മൃതി വാക്യങ്ങൾ ഉദ്ധരിക്കുന്നു. അവയെ തമ്മിൽ യോജിപ്പിക്കുന്നവരോടു് ''മനഃഷഷ്ഠാനീന്ദ്രിയാണി'' (ഗീത 15. 7) എന്ന വാക്യത്തെ എന്തുചെയ്യണം എന്നു ചോദിക്കാൻ നാം ധൈര്യപ്പെടുകയില്ല. പക്ഷെ പ്രകാശാനന്ദസ്വാമികളെപ്പോലെയുള്ള ഗുരുനാഥൻ ചോദിക്കാതെതന്നെ അതു് പറഞ്ഞു പൊരുത്തപ്പെടുത്തിത്തരുമായിരുന്നു.

ഗഹനങ്ങളായ വേദാന്തചിന്തകൾക്കിടയിൽ കാര്യബോധം ഉണ്ടാക്കുവാൻ തമാശയും ശാസനയും എല്ലാം ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്നു.

''അപി വൃന്ദാവനേ ശൂന്യേ ശൃഗാലത്വം സ ഇച്ഛതി
നതു നിർവ്വിഷയം മോക്ഷം കദാചി ദപി ഗൌതമ''

[ഹേ ഗൌതമ, രാഗിയായ പുരുഷൻ ശൂന്യമായ വൃന്ദാവനത്തിൽ ഒരു കുറുക്കനായിട്ടു് ജനിക്കാൻ ആഗ്രഹിച്ചു എന്നു വരാം. ഒരിക്കലും നിർവ്വിഷയമായ ബ്രഹ്മത്തെ ആഗ്രഹിച്ചു എന്നു വരുന്നതല്ല.]
(ഭാഗം 230)

ഇതു് കേൾക്കൂ:

''അരുന്മുഖാൻ യതീൻ ശാലാവൃകേഭ്യഃ പ്രായച്ഛം''

[വേദാന്തവിചാരം ചെയ്യാത്ത സന്യാസികളെ കൊന്നു ഞാൻ (ഇന്ദ്രൻ) കാട്ടുനായ്ക്കൾക്കു് കൊടുത്തു] (ഭാഗം 232)

ഇതൊക്കെ അറിയിക്കുന്നതെവിടെക്കു്?

''ആ സുപ്തേ രാമൃതേഃ കാലം നയേ ദ്വേദാന്തചിന്തയാ
ദദ്യാന്നാവസരം കിഞ്ചിൽ കാമാദീനാം മനാഗപി''

[വിവിദിഷാസന്യാസി പ്രാതഃകാലംമുതൽ സുഷുപ്ത്യവസ്ഥവരെ ബ്രഹ്മവിത്തായ ഗുരുവിന്റെ സമീപം വിധിക്കനുസരിച്ചു് ചെന്ന കാലംമുതൽ മരണംവരെ വേദാന്തശാസ്ത്രത്തെ ചിന്തിച്ചുതന്നെ കാലം കഴിക്കണം. മനസ്സിൽ കാമക്രോധാദിവികാരങ്ങൾക്കു് അല്പം പോലും അവസരം കൊടുത്തുപോകരുതു്.] (ഭാഗം 232—3)

കാര്യം അതാണു്. ''തത്വാനുസന്ധാനം'' അതിന്നു സഹായിക്കുന്നു. ആ നിലക്കു് ഡോക്ടർ സുന്ദരം ഈ പുസ്തകം പ്രസിദ്ധപ്പെടുത്തുക എന്ന കൃത്യംകൊണ്ടു് നമ്മെയെല്ലാം അധമർണ്ണരാക്കിയിരിക്കുന്നു. വിശേഷിച്ചു് സ്വാമികളുടെ (ഭൌതികദേഹത്തിന്റെ) അഭാവത്തിൽ ഓരോ വായനക്കാരനും അദ്ദേഹത്തിന്റെ യജ്ഞത്തിൽ സഹകരിക്കുന്നു, അങ്ങിനെ ഒരു കാഴ്ചപ്പാടു് കൈവരുമെങ്കിൽ കൃതജ്ഞതയല്ലാതെ എന്തിരിക്കുന്നു.)

ഇന്നു നമ്മുടെ നാട്ടിൽ ധാരാളം വഴക്കും വക്കാണവും നടക്കുന്നു. 'രാഷ്ട്രീയ'ത്തിലും സാധാരണ വ്യവഹാരത്തിലും. തത്വചിന്താരംഗത്തിൽ പറയുകയും വേണ്ട. ഇതിനു് മുഖ്യ കാരണം, പലപ്പോഴും, നാം അർത്ഥം അറിയാതെ വാക്കുകൾ പ്രയോഗിക്കുന്നതാവും. ഭക്തിജ്ഞാനങ്ങളുടെ പരസ്പരവൈരുദ്ധ്യം പ്രസംഗിക്കുന്ന തത്വവിത്തുകളെ നാം കണ്ടുമുട്ടുന്നു. എന്നാൽ

''സ്വസ്വരൂപാനുസന്ധാനം ഭക്തിരിത്യഭിധീയതെ''

എന്നു് ഭക്തിയെ നിർവ്വചിച്ചുകഴിഞ്ഞാൽ അതംഗീകരിക്കുന്നവരെസ്സംബന്ധിച്ചു് പിന്നെ തർക്കത്തിനുണ്ടോ പ്രസക്തി? മോക്ഷത്തെക്കുറിച്ചും ഇങ്ങിനെ തർക്കം കേൾക്കാം. അതൊരു മരണാനന്തരാവസ്ഥയായി കാണുന്നവരുണ്ടു്. പക്ഷെ 'ഗീത' തുറന്നു പറയുന്നു:

''ഇഹൈവതൈർജ്ജിതഃ സർഗ്ഗോ യേഷാം സാമ്യേസ്ഥിതം മനഃ
നിർദ്ദോഷം ഹി സമം ബ്രഹ്മ തസ്മാദ് ബ്രഹ്മണി തേ സ്ഥിതാഃ''
(5—19)

ഗീതയ്ക്കു് സംശയമൊന്നുമില്ല, ഗീതയെ ആശ്രയിക്കുന്നവർക്കും വേണ്ട സംശയം. സർഗ്ഗജയം എന്തു, ബ്രഹ്മസ്ഥിതി എന്തു് എന്നൊക്കെ ഗീത ഇവിടെ സ്വയം നിർവ്വചിക്കുന്നു. മനസ്സിനെ സാമ്യത്തിൽ ഇരുത്താനുള്ള വഴിയാണു് നാം കാണേണ്ടതു്. ''തത്വാനുസന്ധാന''ത്തിലേക്കിറങ്ങിച്ചെല്ലുന്ന ഒരുവൻ ആദ്യമായി വേണ്ടതു്, വാക്കുകളുടെ അർത്ഥം ശരിക്കും മനസ്സിലാക്കി, യുക്തിയുടെ പിന്തുണയോടുകൂടി മുന്നോട്ടുപോകാൻ നിശ്ചയിക്കുകയാണു്. അതു് മഹാവാക്യങ്ങളുടെ അർത്ഥനിർണ്ണയത്തിനു് നമ്മെ സഹായിക്കും. ശ്രുതിസ്മൃതികൾ ഇവിടെ നമ്മുടെ സഹായത്തിനെത്തും. ഈ ഗ്രന്ഥം നമ്മെ കൈപിടിച്ചു് നേർവഴിക്കു് നയിക്കാൻ കാത്തിരിക്കുന്നു. അങ്ങിനെ സംഭവിച്ചില്ലെങ്കിൽ നമുക്കു് ഭട്ടപാദരെ കൂട്ടിനു വിളിച്ചുകൊണ്ടു് ഭഗവാന്റെ മുമ്പിൽ ഒരാവലാതി സമർപ്പിക്കാം.

''ന ചേദ്വ്യാസസ്യാക്തിസ്തവ ച വചനം നൈഗമവചോ
ഭവേൻമിഥ്യാ രഥ്യാപുരുഷവചനപ്രായമഖിലം.''

''അങ്ങിനെ ഭവിക്കാത്തപക്ഷം പുരാണങ്ങളിൽ വ്യാസൻ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നതും ഗീതയിൽ നിന്തിരുവടി അരുളിച്ചെയ്തിട്ടുള്ളതും വേദവാക്യങ്ങളും എല്ലാം നിരർത്ഥകമാകുമല്ലൊ.'' അങ്ങിനെ സംഭവിക്കാനിടവരില്ല. തീർച്ച.

''ലോകാസ്സമസ്താസ്സുഖിനോഭവന്തു''

കോഴിക്കോടു്,
22—10—'79.

—സിഎച്ചു്. കുഞ്ഞപ്പ



തത്ത്വാനുസന്ധാനം

പ്രഥമപരിച്ഛേദം

''ശ്രീഗുരുചരണദ്വന്ദ്വം നമോ വ്യാസമുഖാൻ മുനീൻ
വിഘ്നഹംതൄൻ ഗണേശാദീൻ പണ്ഡിതാംശ്ച വിമത്സരാൻ
നത്വാഥ ശങ്കരാചാര്യമുഖ്യാൻ സർവ്വാൻ ഗരീയസഃ
തത്വാനുസന്ധാനഗ്രന്ഥം വർണ്ണയാമി യഥാമതി.''

അർത്ഥം:— ശ്രീഗുരുക്കന്മാരുടെ ചരണദ്വന്ദ്വത്തേയും, ശ്രീവ്യാസഭഗവാൻ മുതലായ സകലമുനികളേയും, എല്ലാ വിഘ്നങ്ങളേയും നശിപ്പിക്കുന്ന ശ്രീഗണേശൻ, ശ്രീമഹാദേവൻ, വിഷ്ണു, ബ്രഹ്മാവ്, സൂര്യൻ, ദേവി മുതലായ എല്ലാ ദേവന്മാരേയും, മാത്സര്യാദിദോഷങ്ങളില്ലാത്ത പണ്ഡിതജനങ്ങളേയും ഞാൻ നമസ്കരിക്കുന്നു.

കൂടാതെ, മഹാദേവന്റെ അവതാരമായ ശ്രീശങ്കരാചാര്യർ, അവരുടെ ശിഷ്യപ്രശിഷ്യാദിസമ്പ്രദായത്തിൽപെട്ട ശ്രീസുരേശ്വരാചാര്യർ, ശ്രീപത്മപാദാചാര്യർ, ശ്രീതോടകാചാര്യർ, ശ്രീഹസ്താമലകാചാര്യർ, ശ്രീസർവ്വജ്ഞമഹാമുനി, ശ്രീചിത്സുഖാചാര്യർ മുതലായ വൃദ്ധമഹാത്മാക്കളേയും നമസ്കരിച്ച് ഞാൻ ഈ പ്രാകൃതതത്വാനുസന്ധാനമെന്ന ഗ്രന്ഥത്തെ ബുദ്ധിക്കനുസരിച്ച് വിവരിക്കുന്നു.

ഇനി സംസ്കൃതതത്വാനുസന്ധാന ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ കർത്താവായ ശ്രീ മഹാദേവസരസ്വതി സ്വഗ്രന്ഥത്തിന്റെ നിർവ്വിഘ്നസമാപ്തിക്കവേണ്ടി ചെയ്ത മംഗളത്തെ ഇവിടെ പറയാം:—

''ബ്രഹ്മാഹം യത്പ്രസാദേന മയി വിശ്വം പ്രകല്പിതം
ശ്രീമത് സ്വയംപ്രകാശാഖ്യം പ്രണൌമി ജഗതാം ഗുരും.''

''ദേഹോ നാഹം ശ്രോത്രവാഗാദികാനി
നാഹം ബുദ്ധിർനാഹമദ്ധ്യാസമൂലം
നാഹം സത്യാനന്ദരൂപശ്ചിദാത്മാ
മായാസാക്ഷീ കൃഷ്ണ ഏവാഹമസ്മി''

അർത്ഥം:— ഏതു ഗുരുവിന്റെ പ്രസാദംകൊണ്ടു ഞാൻ ബ്രഹ്മരൂപമാകുന്നു, അതുപോലെ ഈ എല്ലാ വിശ്വവും എന്നിൽ കല്പിതമാകുന്നു, അങ്ങനെയുള്ള ശ്രീമത് സ്വയംപ്രകാശസരസ്വതി എന്ന എന്റേയും അധികാരിയാകുന്ന സമസ്തജഗത്തിന്റേയും ഗുരുവെ ഞാൻ നമസ്കരിക്കുന്നു.

ഇനി ഈ ശ്ലോകത്തിന്റെ അർത്ഥത്തെ വിസ്തരിച്ചു പറയാം. ശ്ലോകത്തിൽ ''ബ്രഹ്മാഹം'' എന്ന വാക്കിലുള്ള ''ബ്രഹ്മ''ശബ്ദംകൊകൊണ്ടു് മായാരഹിതമായ അഖണ്ഡചൈതന്യത്തേയും 'അഹം'ശബ്ദംകൊണ്ടു് സ്ഥൂലം, സൂക്ഷ്മം, കാരണം എന്നീ മൂന്നു ശരീരങ്ങളിൽ നിന്നു് രഹിതമായ പ്രത്യക്ചേതനത്തേയും ഗ്രഹിക്കേണ്ടതാകുന്നു. ''ബ്രഹ്മ'', ''അഹം'' എന്നീ രണ്ടു പദങ്ങൾക്കു് സാമാനാധികരണ്യം ഉണ്ടു്. ആ പദങ്ങളുടെ സാമാനാധികരണ്യം അർത്ഥത്തിന്റെ അഭേദസ്ഥലത്തിൽ മാത്രമേ ഉണ്ടാകുന്നതു്. 'ബ്രഹ്മാഹം' എന്ന വചനംകൊണ്ടു് ഗ്രന്ഥകാരൻ ''തത്വമസി'', ''അഹംബ്രഹ്മാസ്മി'' എന്നു തുടങ്ങിയ മഹാവാക്യങ്ങളുടെ അർത്ഥമാകുന്ന ബ്രഹ്മാത്മാക്കളുടെ അഭേദം ഈ തത്വാനുസന്ധാനപ്രകരണത്തിന്റെ വിഷയമാണെന്നു് സൂചിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നു. ആ ബ്രഹ്മാത്മാക്കളുടെ അഭേദജ്ഞാനംകൊണ്ടു് അജ്ഞാനനിവൃത്തിവഴിക്കുണ്ടാകുന്ന പരമാനന്ദപ്രാപ്തിയാണു് ഈ ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ പ്രയോജനമെന്നും, ആ പരമാനന്ദപ്രാപ്തിയെ ഇച്ഛിക്കുന്ന വിവേകാദിസാധനചതുഷ്ടയസമ്പന്നനായ പുരുഷനാണു് ഈ ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ അധികാരി എന്നും വിഷയഗ്രന്ഥാദികളുടെ അന്യോന്യമുള്ള പ്രതിപാദ്യപ്രതിപാദകഭാവം മുതലായവ സംബന്ധങ്ങളാണെന്നും സൂചിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നു. ബ്രഹ്മാത്മൈക്യമാകുന്ന വിഷയത്തിന്നും ഗ്രന്ഥത്തിന്നും പരസ്പരം പ്രതിപാദ്യപ്രതിപാദകഭാവസംബന്ധമുണ്ടു്. ഇവിടെ വേദാന്തഗ്രന്ഥം പ്രതിപാദകവും ബ്രഹ്മാത്മൈക്യം പ്രതിപാദ്യവും ആകുന്നു. പ്രതിപാദനം

ചെയ്യുന്നതിനെ പ്രതിപാദകമെന്നും പ്രതിപാദനം ചെയ്യുവാൻ യോഗ്യമായതിനെ (എന്തിനെ പ്രതിപാദനം ചെയ്യുന്നുവോ അതിനെ) പ്രതിപാദ്യമെന്നും പറയുന്നു. ഫലത്തിന്നും അധികാരിക്കും അന്യോന്യം പ്രാപ്യപ്രാപകഭാവസംബന്ധമുണ്ട്. അജ്ഞാനത്തിന്റെ നിവൃത്തികൊണ്ട് ഉപലക്ഷിതമായ പരമാനന്ദത്തിന്റെ പ്രാപ്തിയാകുന്ന ഫലം പ്രാപ്യവും മേൽപറഞ്ഞ അധികാരി പ്രാപകനും ആകുന്നു. ഏതു വസ്തു പ്രാപ്തമാകുവാൻ യോഗ്യമാകുന്നുവോ ആ വസ്തുവെ പ്രാപ്യമെന്നും ഏതു പുരുഷൻ ആ വസ്തുവെ പ്രാപിക്കുന്നുവോ ആ പുരുഷനെ പ്രാപകനെന്നും പറയുന്നു.

അധികാരിക്കും വിചാരത്തിന്നും തമ്മിൽ കർത്തൃകർത്തവ്യഭാവസംബന്ധം ഉണ്ട്. ആ അധികാരി കർത്താവും വിചാരം കർത്തവ്യവും ആകുന്നു. ചെയ്യുന്നവനെ കർത്താവെന്നും ചെയ്യുവാൻ യോഗ്യമായ വിഷയത്തെ (അർത്ഥത്തെ) കർത്തവ്യമെന്നും പറയുന്നു. ജ്ഞാനത്തിന്നും ഗ്രന്ഥത്തിന്നും തമ്മിൽ ജന്യജനകഭാവസംബന്ധമുണ്ട്. വിചാരംവഴിക്ക് ഗ്രന്ഥം ജ്ഞാനത്തിന്റെ ജനകം ആകുന്നു. ജ്ഞാനം ജന്യമാകുന്നു. ഉല്പത്തി ചെയ്യുന്നവനെ ജനകനെന്നും ഉൽപന്നമാകുന്ന കാര്യത്തെ ജന്യമെന്നും പറയുന്നു. ഇങ്ങനെ വേറെയും സംബന്ധങ്ങളെ അറിയേണ്ടതാണ്. വിഷയം, പ്രയോജനം, അധികാരി, സംബന്ധം ഈ നാല് അനുബന്ധങ്ങൾ വിവേകികളായ പുരുഷന്മാരെ ഗ്രന്ഥത്തിൽ പ്രവർത്തിപ്പിക്കുവാൻ കാരണങ്ങളാകുന്നു. ഈ നാല് അനുബന്ധങ്ങളെ അറിഞ്ഞാൽ മാത്രമേ ബുദ്ധിയുള്ളവൻ ഗ്രന്ഥത്തിൽ പ്രവർത്തിക്കുകയുള്ളു. ഇതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് ഗ്രന്ഥകാരൻ 'ബ്രഹ്മാഹം' എന്ന വചനംകൊണ്ട് സൂചിപ്പിച്ച ആ അനുബന്ധങ്ങളെ ഇവിടെ സ്പഷ്ടമാക്കീട്ടുള്ളത്. ഗ്രന്ഥകാരൻ 'ബ്രഹ്മാഹം' എന്ന വചനംകൊണ്ട് സാക്ഷാൽ ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ നിർവ്വിഘ്ന സമാപ്തിക്കുവേണ്ടി തത്വാനുസന്ധാനമാകുന്ന മംഗളം പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ഇവിടെ ബ്രഹ്മാത്മാക്കളുടെ ഐക്യംതന്നെയാണ് തത്വം. ആ തത്വത്തെ സ്മരിക്കുക എന്നതാണ് തത്വാനുസന്ധാനം.

ശങ്ക:— ആ തത്വാനുസന്ധാനം മംഗളരൂപമാണെന്നതിന്ന് എന്താണ് പ്രമാണം?

സമാധാനം:— വ്യാസാദിമുനികൾ സ്മൃതിവചനങ്ങളിൽ പരമാത്മാവിന്റെ സ്മരണത്തെ മംഗളരൂപമായി പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്.

''സ്മൃതേ സകലകല്യാണ ഭാജനം യത്ര ജായതേ
പുരുഷസ്തമജം നിത്യം വ്രജാമി ശരണം ഹരിം''

അർത്ഥം:— ഏതു് ഹരിയുടെ സ്മരണകൊണ്ടു് സർവ്വകല്യാണങ്ങൾക്കും ഇരിപ്പിടമായിത്തീരുന്നുവോ ആ ജന്മരഹിതനും നിത്യനുമായ ഹരിയെ ഞാൻ (അധികാരി ജനം) ശരണം പ്രാപിക്കുന്നു.

വേറെസ്മൃതി:—

''സർവ്വദാ സർവ്വകാര്യേഷു നാസ്തി തേഷാമമംഗളം
യേഷാം ഹൃദിസ്ഥോ ഭഗവാൻ മംഗളായതനോ ഹരിഃ''

സർവ്വമംഗളങ്ങൾക്കും ആശ്രയമായ ഭഗവാൻ ഹരി ആരുടെ ഹൃദയത്തിലിരിക്കുന്നുവോ അവന്നു് ഒരുകാലത്തും ഒരു വിഷയത്തിലും അമംഗളം ഉണ്ടാകയില്ല; എല്ലാ കാര്യങ്ങളിലും എല്ലായ്പോഴും മംഗളമുണ്ടാകുന്നു.

മറ്റൊരു സ്മൃതി:—

''അശുഭാനി നിരാചഷ്ടേ തനോതി ശുഭസന്തതിം
സ്മൃതിമാത്രേണ യത് പുംസാം ബ്രഹ്മ തന്മംഗളം വിദുഃ''

സ്വന്തം സ്മരണ മാത്രംകൊണ്ടു് അശുഭങ്ങളെ നിവർത്തിച്ചു് സർവ്വശുഭങ്ങളേയും വിപുലമാക്കുന്ന ആ ബ്രഹ്മത്തെ വേദജ്ഞനായ പുരുഷൻ മംഗളമായിട്ടറിയുന്നു.

വേറൊരു സ്മൃതി:—

''ഹരിർഹരതി പാപാനി ദുഷ്ടചിത്തൈരപി സ്മൃതഃ
അനിച്ഛയാപി സംസ്പൃഷ്ടോ ദഹത്യേവ ഹി പാവകഃ''

ഇച്ഛയില്ലെങ്കിലും സ്പർശന മാത്രംകൊണ്ടു് അഗ്നി ദഹിപ്പിക്കുന്നതുപോലെ ദുഷ്ടചിത്തന്മാരാലും സ്മരിക്കപ്പെടുന്ന ഹരി അവരുടെ പാപങ്ങളെയെല്ലാം നശിപ്പിക്കുകതന്നെ ചെയ്യുന്നു. ഇത്യാദി സ്മൃതിവചനങ്ങൾ ആ പരമാത്മാവിന്റെ സ്മരണമാകുന്ന തത്വാനുസന്ധാനത്തിൽ മംഗളരൂപതയുണ്ടെന്നു് പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്. അതുകൊണ്ടു് ''ബ്രഹ്മാഹം'' എന്ന തത്വാനുസന്ധാനത്തിൽ മംഗളരൂപത സംഭാവ്യമാണു്.

ശങ്ക:— 'ബ്രഹ്മാഹം' എന്ന വചനംകൊണ്ടു് പറഞ്ഞിട്ടുള്ള ബ്രഹ്മാത്മാക്കളുടെ ഐകത്വം സംഭാവ്യമല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ആ ബ്രഹ്മവും ജീവാത്മാവും പരസ്പരവിരുദ്ധധർമ്മങ്ങളുള്ളവയാ

ണ്. അന്യോന്യം വിരുദ്ധധർമ്മങ്ങളോടുകൂടിയ പദാർത്ഥങ്ങൾക്ക് ഐക്യം സംഭാവ്യമല്ല. ഉഷ്ണസ്പർശത്തോടുകൂടിയ അഗ്നിക്കും ശീതസ്പർശത്തോടുകൂടിയ ഐസിനും (മഞ്ഞിൻകട്ട) ഏകത്വം സംഭാവ്യമല്ല.

"യഃ സർവ്വജ്ഞഃ സർവ്വവിദ്" ഇത്യാദി ശ്രുതി സ്മൃതിവചനങ്ങൾ ആ ബ്രഹ്മം ജഗൽകല്പനയ്ക്ക് അധിഷ്ഠാനവും സർവ്വജ്ഞവും ആണെന്നറിയിക്കുന്നു.

"അനീശയാ ശോചതി മുഹ്യമാനഃ" ഇത്യാദി ശ്രുതി സ്മൃതി വചനങ്ങൾ ജീവാത്മാവ് ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്ന് വിപരീതങ്ങളായ അല്പജ്ഞത്വാദി ധർമ്മങ്ങളോടുകൂടിയതാണെന്നും അറിയിക്കുന്നു. കൂടാതെ "ഞാൻ ബ്രഹ്മമല്ല" എന്ന പ്രത്യക്ഷാനുഭവം എല്ലാവർക്കും ഉള്ളതാണ്. ആ അനുഭവം ജീവബ്രഹ്മങ്ങളുടെ ഭേദത്തെതന്നെ സിദ്ധമാക്കുന്നു. അതിനാൽ "ബ്രഹ്മാഹം" എന്ന വചനംകൊണ്ടു പറഞ്ഞിട്ടുള്ള ബ്രഹ്മൈക്യം സംഭാവ്യമല്ല.

സമാധാനം:— "മയി വിശ്വം പ്രകല്പിതം" അന്തഃകരണോപലക്ഷിതമായ സാക്ഷിയാകുന്ന ആത്മാവിൽ ഗിരി, നദി മുതലായ ഭേദംകൊണ്ട് ഭിന്നമായ ബ്രഹ്മാണ്ഡപര്യന്തമുള്ള എല്ലാ വിശ്വങ്ങളും കല്പിത (അദ്ധ്യസ്ത) മാകുന്നു. ഇതിൻെറ താല്പര്യമിതാണ്:— 'അഹം' ശബ്ദത്തിൻെറ വാച്യാർത്ഥമായ ജീവന്ന് ബ്രഹ്മശബ്ദത്തിൻെറ വാച്യാർത്ഥത്തോട് വിലക്ഷണതയുണ്ടെങ്കിലും 'അഹം' ശബ്ദത്തിൻെറ ലക്ഷ്യാർത്ഥമായ അന്തഃകരണ സാക്ഷിയാകുന്ന പ്രത്യഗാത്മാവിന്ന് മായോപഹിതലക്ഷ്യമായ ബ്രഹ്മത്തോടുകൂടി നാമമാത്രംകൊണ്ടു ഭേദമുണ്ട്. വാസ്തവത്തിൽ ആ ലക്ഷ്യാർത്ഥങ്ങൾക്ക് അഭേദംതന്നെയാണുള്ളത്. അതുകൊണ്ട് ബ്രഹ്മത്തിൽ ജഗത്കല്പനയ്ക്കുള്ള അധിഷ്ഠാനത്വമുള്ളതുപോലെ പ്രത്യഗാത്മാവിലും ജഗത്കല്പനയുടെ അധിഷ്ഠാനത്വം സംഭാവ്യമാണ്. മേൽപറഞ്ഞ വിരോധമില്ലാത്തതുകൊണ്ട് ആ ലക്ഷ്യാർത്ഥങ്ങൾക്കും ഐക്യം സംഭാവ്യമാണ്. ഈ വിഷയം ശ്രുതിയിലും പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്.

ശ്രുതി:— "മയ്യേവ സകലം ജാതം മയി സർവ്വം പ്രതിഷ്ഠിതം
മയി സർവ്വം ലയം യാതി തദ് ബ്രഹ്മാദ്വയമസ്മ്യഹം"

അർത്ഥം:— ഈ ജഗത്തെല്ലാം ഞാനാകുന്ന പ്രത്യഗാത്മാവിങ്കൽനിന്നുതന്നെ ഉണ്ടായതും എന്നിൽതന്നെ നിലകൊള്ളുന്നതും എ

ന്നിൽതന്നെ ലയം പ്രാപിക്കുന്നതുമാകുന്നു. അതുകൊണ്ടു് ബ്രഹ്മത്തെപ്പോലെ സർവ്വജഗത്കല്പനയ്ക്കും അധിഷ്ഠാനമാകയാൽ 'ഞാൻ' ആകുന്ന പ്രത്യഗാത്മാവു് അദ്വിതീയബ്രഹ്മംതന്നെയാകുന്നു എന്നു ശ്രുതി. അന്തഃകരണോപഹിതവും ലക്ഷ്യവും പ്രത്യക്സാക്ഷിയുമായ ആത്മാവിൽ സർവ്വജഗത്തിൻെറ കല്പനയെയും ആ പ്രത്യഗാത്മാവിന്നു് ബ്രഹ്മത്തോടു് അഭേദത്തെയും ബോധിപ്പിക്കുന്നു. അതിനാൽ "ബ്രഹ്മാഹം" എന്ന വചനംകൊണ്ടു് ഗ്രന്ഥകാരൻ പറഞ്ഞിട്ടുള്ള ജീവബ്രഹ്മൈക്യം ഒരു വിധത്തിലും വിരുദ്ധമാകുന്നില്ല.

കൂടാതെ "മയി വിശ്വം പ്രകല്പിതം" എന്ന വചനംകൊണ്ടു് ഗ്രന്ഥകാരൻ പ്രപഞ്ചം മിഥ്യയാണെന്നും സൂചിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നു. ആ പ്രപഞ്ചത്തിൻെറ മിഥ്യാത്വം അനേകം ശ്രുതികളെക്കൊണ്ടും അനുമാനംകൊണ്ടും സിദ്ധമാണു്. ആ അനുമാനത്തിൻെറ സ്വരൂപം ഇങ്ങനെയാണു്:—

"വ്യാവഹാരികഃ പ്രപഞ്ചഃ മിഥ്യാ, ദൃശ്യത്വാത്, ശുക്തിരൂപ്യവത്" ഈ വ്യാവഹാരികപ്രപഞ്ചം ദൃശ്യമാകയാൽ മിഥ്യയാകുന്നു. ഏതേതു് പദാർത്ഥം ദൃശ്യമാകുന്നുവോ അതാതു് പദാർത്ഥം മിഥ്യതന്നെയാകുന്നു. ഇവിടെ ശുക്തിരജതം ദൃഷ്ടാന്തമാണു്. കൂടാതെ മുമ്പത്തെ ഭേദവാദി 'ഞാൻ ബ്രഹ്മമല്ല' എന്ന ജീവബ്രഹ്മങ്ങളുടെ ഭേദത്തെ ഗ്രഹിക്കുന്ന പ്രത്യക്ഷപ്രമാണത്തെ പറയുകയുണ്ടായി. ആ വാദിയോടു് ഇങ്ങനെ ചോദിക്കേണ്ടതാണു്:—

"നിൻെറ പ്രത്യക്ഷം അന്തഃകരണാദി വിശിഷ്ടമായ ആത്മാവിൽ ബ്രഹ്മത്തിൻെറ ഭേദത്തെ ഗ്രഹിക്കുന്നുവോ, അഥവാ ശുദ്ധാത്മാവിൽ ബ്രഹ്മത്തിൻെറ ഭേദത്തെ ഗ്രഹിക്കുന്നുവോ?"

ആ വാദി ഒന്നാമത്തെ പക്ഷം സ്വീകരിക്കുകയാണെങ്കിൽ അതു് നമുക്കു് ഇഷ്ടംതന്നെയാണു്. ആ വിശിഷ്ടാത്മാവിന്നു് ബ്രഹ്മത്തോടുള്ള അഭേദം ഞങ്ങളും സ്വീകരിക്കുന്നില്ല. രണ്ടാമത്തെ പക്ഷം സ്വീകരിക്കുകയാണെങ്കിൽ അതും സംഭാവ്യമല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ശുദ്ധമായ ആത്മാവു് അതീന്ദ്രിയമാകുന്നു; ഇന്ദ്രിയ ജന്യജ്ഞാനത്തിന്നു് വിഷയമല്ല. അങ്ങനെയുള്ള ശുദ്ധാത്മാവിനെ ഗ്രഹിപ്പാൻവേണ്ടി ചക്ഷുരാദീന്ദ്രിയങ്ങൾ ഒരിക്കലും പ്രവർത്തിക്കുകയില്ല. ആ ഭേദത്തിൻെറ ധർമ്മിയായ ശുദ്ധാത്മാവു് ഇന്ദ്രിയങ്ങളുടെ

കൊണ്ടു ഗ്രഹിക്കുവാൻ സാധിക്കാത്തേടത്തോളം ആ ശുദ്ധാത്മാവി നെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്ന ബ്രഹ്മഭേദം ഇന്ദ്രിയങ്ങളെക്കൊണ്ടു് എങ്ങ നെ ഗ്രഹിപ്പാൻ കഴിയും? ഗ്രഹിപ്പാൻ കഴികയില്ലെന്നർത്ഥം. ധർമ്മി യുടേയും പ്രതിയോഗിയുടേയും ജ്ഞാനമില്ലാതെ ഭേദജ്ഞാനം ഉണ്ടാ കുന്നില്ല. ധർമ്മിപ്രതിയോഗികളുടെ ജ്ഞാനം ഉണ്ടായാൽ മാത്രമേ ആ ഭേദത്തിന്റെ ജ്ഞാനം ഉണ്ടാകയുള്ളു. ''ഘടഃ പടോ ന'' എന്ന പ്രതീതികൊണ്ടു് ഘടത്തിൽ പ്രതീതമായ പടത്തിന്റെ ഭേദത്തിന്നു ആ ഘടം ധർമ്മിയാകുന്നു. ആ പടം പ്രതിയോഗിയാകുന്നു. ആ ഘട രൂപമാകുന്ന ധർമ്മിയുടേയും പടരൂപമാകുന്ന പ്രതിയോഗിയുടേയും ജ്ഞാനം ഉണ്ടായാൽ മാത്രമേ ആ ഘടത്തിൽ പടത്തിന്റെ ഭേദജ്ഞാ നം ഉണ്ടാകയുള്ളു. അതുപോലെ ശുദ്ധാത്മാവിൽ അംഗീകരിക്ക പ്പെട്ട ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ഭേദത്തിന്നു് ആ ശുദ്ധാത്മാവു് ധർമ്മിയാകുന്നു. ആ ബ്രഹ്മം പ്രതിയോഗിയാണ്. ആ ധർമ്മി-പ്രതിയോഗിക ളുടെ ജ്ഞാനമില്ലാതെ ആ ഭേദത്തിന്റെ ജ്ഞാനമുണ്ടാകയില്ല. ആ ഭേദത്തിന്റെ ശുദ്ധാത്മാവാകുന്ന ധർമ്മിയും ബ്രഹ്മമാകുന്ന പ്രതിയോ ഗിയും രണ്ടും അതീന്ദ്രിയങ്ങളാകുന്നു. അതുകൊണ്ടു് ധർമ്മി പ്രതിയോ ഗികളുടെ പ്രത്യക്ഷമില്ലാതെ ആ ഭേദത്തിന്റെ പ്രത്യക്ഷം ഉണ്ടാക യില്ല. അതുകൊണ്ടു് ജീവബ്രഹ്മങ്ങളുടെ ഭേദത്തിന്റെ ഗ്രാഹകം പ്രത്യക്ഷ പ്രമാണമാണെന്ന വാദിയുടെ വാദം കേവലം മനോരഥം മാത്രമാണ്.

വിചാരിച്ചുനോക്കിയാൽ ഭേദംതന്നെ ഒരിടത്തും സംഭാവ്യ മല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ഭേദത്തെ അംഗീകരിക്കുന്ന ആ വാദി യോടു് ഇങ്ങനെ ചോദിക്കേണ്ടതാണ്:— ''നീ പറഞ്ഞ ഭേദം അഭി ന്നധർമ്മിയിൽ ഇരിക്കുന്നുവോ ഭിന്നധർമ്മിയിൽ ഇരിക്കുന്നുവോ? (ഭേദമില്ലാത്തതിനെ അഭിന്നമെന്നും ഭേദത്തോടുകൂടിയതിനെ ഭിന്ന മെന്നും പറയുന്നു.) ആ വാദി ഒന്നാമത്തെ പക്ഷം സ്വീകരിക്കുകയാ ണെങ്കിൽ വ്യാഘാതദോഷം ഉണ്ടാകുന്നതാണ്. എന്തുകൊണ്ടെ ന്നാൽ ''പരസ്പരവിരുദ്ധധർമ്മങ്ങളുടെ ഏകാധികരണത്തിലുള്ള സമുച്ചയത്തെ വ്യാഘാത''മെന്നു പറയുന്നു, ഈ പ്രസംഗത്തിൽ ഭേദ രഹിതത്വവും ഭേദവും രണ്ടും പരസ്പരവിരുദ്ധങ്ങളാകുന്നു. എവിടെ ഭേദം ഇരിക്കുന്നുവോ അവിടെ ഭേദരഹിതത്വം ഇരിക്കുകയില്ല. എവിടെ ഭേദരഹിതത്വം ഇരിക്കുന്നുവോ അവിടെ ഭേദം ഇരിക്കുക യില്ല. ഇങ്ങനെ വിരുദ്ധധർമ്മങ്ങളുടെ ഏകാധികരണത്തിലുള്ള സമുച്ചയം സ്വീകരിക്കുന്നതിൽ വ്യാഘാതദോഷം സ്പഷ്ടംതന്നെ

യാണ്. ഇനി ഭേദരഹിതമായ ധർമ്മിയിൽ ഭേദത്തെ ഗ്രഹിക്കുന്ന പ്രത്യക്ഷജ്ഞാനത്തിൽ ഭ്രമരൂപതയുമുണ്ടായേക്കും. അതുകൊണ്ടു് അഭിന്നധർമ്മിയിൽ ഭേദമിരിക്കുകയെന്നതു് സംഭാവ്യമല്ല.

ആ വാദി ഇപ്പറഞ്ഞ രണ്ടു ദോഷങ്ങളെ നിവർത്തിക്കുവാൻ വേണ്ടി ആ ഭേദം ഭിന്നധർമ്മിയിൽ ഇരിക്കുന്നുവെന്ന രണ്ടാംപക്ഷത്തെ സ്വീകരിക്കുകയാണെങ്കിൽ അവനോടു് ഇങ്ങനെ ചോദിക്കണം:— "ആ ഭേദം തന്നിൽനിന്നു് ഭിന്നമായ ധർമ്മിയിലിരിക്കുന്നുവോ? വേറെ ഭേദംകൊണ്ടു് ഭിന്നമായ ധർമ്മിയിലിരിക്കുന്നുവോ?" ആ വാദി ഒന്നാംപക്ഷത്തെ സ്വീകരിക്കുകയാണെങ്കിൽ "ആത്മാശ്രയദോഷം" ഉണ്ടാകും. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ:— തന്റെ ഉല്പത്തിയിൽ തന്റെ അപേക്ഷ അഥവാ തന്റെ സ്ഥിതിയിൽ തന്റെ അപേക്ഷ അഥവാ തന്റെ ജ്ഞാനത്തിൽ തന്റെ അപേക്ഷ—ഇതിനെയാണ് ആത്മാശ്രയമെന്നു പറയുന്നതു്, ഈ പ്രസംഗത്തിൽ ആ ഭേദവിശിഷ്ടമായ ധർമ്മിയിൽ ആ ഭേദത്തിന്റെ സ്ഥിതി സ്വീകരിക്കേ തന്റെ സ്ഥിതിയിൽ തന്റെ അപേക്ഷയുണ്ടു്. അതുകൊണ്ടാണ് ആത്മാശ്രയദോഷമുണ്ടെന്നു് പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതു്. അതുകൊണ്ടു് ആ ഭേദവിശിഷ്ടധർമ്മിയിൽ ആ ഭേദം ഇരിക്കുകയെന്നതു് സംഭാവ്യമല്ല. ആ ആത്മാശ്രയത്തെ നിവർത്തിപ്പാൻവേണ്ടി രണ്ടാമതു് ഒരു ഭേദംകൊണ്ടു് ഭിന്നമാണ് ആ ഭേദമെന്നു പറഞ്ഞു് സ്വഭിന്നമായ ധർമ്മിയിൽ ആ ഭേദം ഇരിക്കുന്നു എന്ന രണ്ടാമത്തെ പക്ഷം സ്വീകരിക്കുന്നു എന്നു വരട്ടെ; പിന്നെയും ആ വാദിയോടു് ഇങ്ങനെ ചോദിക്കണം:— "ആ രണ്ടാമത്തെ ഭേദം അഭിന്നധർമ്മിയിലിരിക്കുന്നുവോ അഥവാ ഭിന്നധർമ്മിയിലിരിക്കുന്നുവോ?" അഭിന്നധർമ്മിയിലിരിക്കുന്നു എന്ന ഒന്നാമത്തെ പക്ഷം സ്വീകരിക്കുകയാണെങ്കിൽ മുമ്പത്തെപ്പോലെ പിന്നേയും വ്യാഘാതദോഷം ഉണ്ടാകും. ആ വ്യാഘാതദോഷ നിവൃത്തിക്കുവേണ്ടി ആ വാദി ദ്വിതീയപക്ഷത്തെ സ്വീകരിക്കുകയാണെങ്കിൽ പിന്നെയും അവനോടു് ഇങ്ങനെ ചോദിക്കണം:— "ആ രണ്ടാമത്തെ ഭേദം, തന്നെക്കൊണ്ടു ഭിന്നമായ ധർമ്മിയിൽ ഇരിക്കുന്നുവോ അഥവാ ഒന്നാമത്തെ ഭേദംകൊണ്ടു് ഭിന്നമായ ധർമ്മിയിൽ ഇരിക്കുന്നുവോ? അഥവാ, ഏതെങ്കിലും മൂന്നാമതൊരു ഭേദംകൊണ്ടു ഭിന്നമായ ധർമ്മിയിൽ ഇരിക്കുന്നുവോ?" ഒന്നാമത്തെ പക്ഷത്തിൽ മുൻപറഞ്ഞ പ്രകാരം പിന്നെയും ആത്മാശ്രയദോഷം ഉണ്ടാകുന്നതാണ്. രണ്ടാമത്തെ പക്ഷത്തിൽ അന്യോന്യാശ്രയദോഷം സംഭവിക്കും. എങ്ങനെയെന്നാൽ:— രണ്ടു പദാർത്ഥങ്ങൾക്കുള്ള സ്വോത്പത്തിയിലും സ്വസ്ഥിതിയിലും സ്വജ്ഞാനത്തിലും ഉണ്ടാകുന്ന പരസ്പ

രാപേക്ഷയെ അന്യോന്യാശ്രയമെന്നു പറയുന്നു. ഇവിടെ ഒന്നാമത്തെ ഭേദത്തിന്റെ സ്വസ്ഥിതിക്കുവേണ്ടി രണ്ടാമത്തെ ഭേദത്തിന്റെ അപേക്ഷയുണ്ടു്. ആ രണ്ടാമത്തെ ഭേദത്തിന്നു് സ്വസ്ഥിതിക്കുവേണ്ടി ഒന്നാമത്തെ ഭേദത്തിന്റെ അപേക്ഷയുണ്ടു്. അതുകൊണ്ടു് ഒന്നാമത്തെ ഭേദംകൊണ്ടു വിശിഷ്ടമായ ധർമ്മിയിൽ രണ്ടാമത്തെ ഭേദത്തിന്റെ സ്ഥിതി സ്വീകരിക്കുകയാണെങ്കിൽ അന്യോന്യാശ്രയദോഷം സ്പഷ്ടമാണു്. ആ അന്യോന്യാശ്രയത്തിന്റെ നിവൃത്തിക്കുവേണ്ടി മൂന്നാമത്തെ പക്ഷം സ്വീകരിക്കുകയാണെങ്കിൽ—അതായതു് മൂന്നാമത്തെ ഭേദംകൊണ്ടു് ഭിന്നമായ ധർമ്മിയിൽ രണ്ടാമത്തെ ഭേദം ഇരിക്കുന്നുവെന്ന മൂന്നാമത്തെപക്ഷം സ്വീകരിക്കുകയാണെങ്കിൽ ആ വാദിയോടു് ഇങ്ങനെ ചോദിക്കണം:— "ആ മൂന്നാമത്തെ ഭേദവും അഭിന്നധർമ്മിയിൽ ഇരിക്കുന്നുവോ? ഭിന്നധർമ്മിയിൽ ഇരിക്കുന്നുവോ?" എന്നു്. അവിടെ ഒന്നാമത്തെ പക്ഷത്തിൽ മുമ്പത്തെപ്പോലെ പിന്നീടും വ്യാഘാതദോഷം സംഭവിക്കും. ആ ദോഷത്തിന്റെ നിവൃത്തിക്കു രണ്ടാമത്തെ പക്ഷം സ്വീകരിക്കുന്ന വാദിയോടു് ഇങ്ങനെ ചോദിക്കണം:— "ആ മൂന്നാമത്തെ ഭേദവും തന്നെക്കൊണ്ടു് ഭിന്നമായ ധർമ്മിയിൽ ഇരിക്കുന്നുവോ അഥവാ രണ്ടാമത്തെ ഭേദംകൊണ്ടു ഭിന്നമായ ധർമ്മിയിലിരിക്കുന്നുവോ അഥവാ ഒന്നാമത്തെ ഭേദംകൊണ്ടു ഭിന്നമായ ധർമ്മിയിലിരിക്കുന്നുവോ, അതുമല്ല നാലാമത്തെ ഭേദംകൊണ്ടു ഭിന്നമായ ധർമ്മിയിലിരിക്കുന്നുവോ" എന്നു്? അവിടെ ഒന്നാംപക്ഷത്തിൽ മുൻപറഞ്ഞ ആത്മാശ്രയദോഷവും രണ്ടാംപക്ഷത്തിൽ അന്യോന്യാശ്രയദോഷവും ഉണ്ടാകുന്നതാണു്. മൂന്നാമത്തെ പക്ഷത്തിൽ "ചക്രികാ"ദോഷം സംഭവിക്കുന്നതാണു്. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ഒന്നാമത്തേതിനെ അപേക്ഷിച്ചിരിക്കുന്ന രണ്ടാമത്തേതിനെ അപേക്ഷിച്ചിരിക്കുന്ന മൂന്നാമത്തേതിനുള്ള (മൂന്നാമത്തേതു മുതലായവസ്തു) ആ ഒന്നാമത്തേതിന്റെ അപേക്ഷയേയാണു് "ചക്രിക" എന്നു പറയുന്നതു്. ഇവിടെ ആ പ്രഥമഭേദത്തിന്നു് സ്വസ്ഥിതിയിൽ രണ്ടാമത്തെ ഭേദത്തിന്റെ അപേക്ഷയുണ്ടു്. ആ രണ്ടാമത്തെ ഭേദത്തിന്നു് സ്വസ്ഥിതിയിൽ മൂന്നാംഭേദത്തിന്റെ അപേക്ഷയുണ്ടു്. ആ മൂന്നാംഭേദത്തിന്നു് സ്വസ്ഥിതിയിൽ പിന്നീടും ഒന്നാംഭേദത്തിന്റെ അപേക്ഷയുണ്ടു്. ഇങ്ങനെ നാലും അഞ്ചും മുതലായവയിൽ ഒന്നാമത്തേതിന്റെ അപേക്ഷയുള്ളതുകൊണ്ടു് ചക്രികാദോഷം ഉണ്ടാകുമെന്നറിയേണ്ടതാണു്. ആ ചക്രികാദോഷത്തിന്റെ നിവൃത്തിക്കുവേണ്ടി നാലാമത്തെപക്ഷം സ്വീകരിക്കുകയാണെ

ങ്കിൽ അതായത്തു്, മൂന്നാമത്തെഭേദം മറ്റൊരു നാലാംഭേദംകൊണ്ടു് ഭിന്നമായ ധർമ്മിയിലിരിക്കുന്നു എന്ന നാലാംപക്ഷം സ്വീകരിക്കുകയാണെങ്കിൽ അനവസ്ഥാദോഷം ഉണ്ടാകും. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ, ആ നാലാംഭേദം മുൻപറഞ്ഞ വ്യാഘാതം, ആത്മാശ്രയം, അന്യോന്യാശ്രയം, ചക്രിക മുതലായ ദോഷങ്ങൾ വന്നുചേരുന്നതിനെ ഭയന്നു അഭിന്നധർമ്മിയിലോ സ്വവിശിഷ്ടധർമ്മിയിലോ തൃതീയഭേദവിശിഷ്ടധർമ്മിയിലോ ദ്വിതീയഭേദവിശിഷ്ടധർമ്മിയിൽ പ്രഥമഭേദവിശിഷ്ടധർമ്മിയിലോ ഇരിക്കുന്നില്ല. മറ്റൊരു അഞ്ചാംഭേദംകൊണ്ടു് വിശിഷ്ടമായ ധർമ്മിയിലിരിക്കുന്നു എന്നു പറയുകയാണെങ്കിൽ ആ അഞ്ചാമത്തെ ഭേദവും പിന്നീടു് ആറാംഭേദംകൊണ്ടു് വിശിഷ്ടമായ ധർമ്മിയിൽ ഇരിക്കുന്നതായി സ്വീകരിക്കേണ്ടിവരും. ഇങ്ങനെ ഭേദങ്ങളുടെ ധാരയെ സ്വീകരിക്കുന്നപക്ഷം അനവസ്ഥാദോഷം ഉണ്ടാകുന്നതാണു്. "പര്യവസാനമില്ലാതെ പൂർവ്വപൂർവ്വങ്ങൾക്കുള്ള ഉത്തരോത്തരങ്ങളുടെ അപേക്ഷയെ അനവസ്ഥ"യെന്നു പറയുന്നു. വ്യാഘാതം, ആത്മാശ്രയം, അന്യോന്യാശ്രയം, ചക്രിക, അനവസ്ഥ എന്നീ ദോഷങ്ങളുടെ സംസ്കൃതലക്ഷണം ന്യായപ്രകാശത്തിൽ വിസ്തരിച്ചുപറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്. ഇങ്ങനെ ജീവബ്രഹ്മങ്ങളുടെ ഭേദംതന്നെ സംഭാവ്യമല്ലായ്കയാൽ ബ്രഹ്മാഹം എന്ന വചനംകൊണ്ടു് തത്ത്വാനുസന്ധാനമാകുന്ന മംഗളം സംഭാവ്യമാണു്.

ശങ്ക:— "ബ്രഹ്മാഹം" എന്ന തത്ത്വാനുസന്ധാനമാകുന്ന മംഗളംകൊണ്ടുതന്നെ ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ നിർവ്വിഘ്നപരിസമാപ്തി സംഭാവ്യമാണു്. അതുകൊണ്ടു ഗ്രന്ഥകാരൻ "ഗുരും പ്രണൌമി" എന്ന വാക്കുകൊണ്ടു് പിന്നേയും ഗുരുവെ നമസ്കരിച്ചതു് എന്തിനാണു്?

സമാധാനം:— ആ തത്ത്വാനുസന്ധാനം ബ്രഹ്മവിത്തായ ഗുരുവിലുള്ള ഭക്തികൊണ്ടുമാത്രമേ ഉണ്ടാകയുള്ളു.

ശ്രുതിയിലും അതു പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്:—

"യസ്യ ദേവേ പരാ ഭക്തിര്യഥാ ദേവേ തഥാ ഗുരൌ
തസ്യൈതേ കഥിതാ ഹ്യർത്ഥാഃ പ്രകാശന്തേ മഹാത്മനഃ"

പരമാത്മാവാകുന്ന ദേവനിൽ പരമഭക്തിയുള്ളതുപോലെതന്നെ ബ്രഹ്മവേത്താവായ ഗുരുവിലും പരമഭക്തിയുള്ളവന്നു മാത്രമേ വേദാന്തപ്രതിപാദിതമായ ജീവബ്രഹ്മൈക്യമാകുന്ന അർത്ഥം ബുദ്ധിയിൽ പ്രകാശിക്കുകയുള്ളു.

ഈ ശ്രുതി ഗുരുഭക്തിയെ തത്വാനുസന്ധാനത്തിന്നു് അന്തരംഗസാധനമാണെന്നു് പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതുകൊണ്ടുതന്നെ ഗ്രന്ഥകാരൻ ഗുരുവിൻെറ നമസ്കാരമാകുന്ന ഭക്തി ഇവിടെ പ്രകടിപ്പിച്ചിരിക്കയാണു്.

ഇനി രണ്ടാമത്തെ ശ്ലോകത്തിൻെറ വ്യാഖ്യാനം :— ഒന്നാമത്തെ ശ്ലോകത്തിൽ ബ്രഹ്മാഹം എന്ന വചനംകൊണ്ടു് അനുസന്ധാനംചെയ്തിട്ടുള്ള ബ്രഹ്മാത്മതത്വത്തെതന്നെ, ഈ രണ്ടാം ശ്ലോകത്തിൽ അഹംശബ്ദാൎത്ഥത്തിൻെറ വിവേചനംചെയ്തു് ഇഷ്ടദേവതാവാചകമായ കൃഷ്ണശബ്ദംകൊണ്ടു പിന്നെയും അനുസന്ധാനംചെയ്യുന്നു, "ദേഹോ നാഹം" എന്നിങ്ങനെ. സ്വപ്നത്തിൽ ഈ സ്ഥൂലദേഹം പ്രതീതമാകുന്നില്ല, ഞാൻ സ്വപ്നത്തിലും സാക്ഷിരൂപമായി പ്രകാശമാനമായിട്ടിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടു് ഞാൻ സ്ഥൂലദേഹമല്ല.

ശങ്ക :— സ്ഥൂലോഽഹം, കൃശോഽഹം, മനുഷ്യോഽഹം എന്ന അനുഭവം സകലപ്രാണികൾക്കും ഉണ്ടു്. ആ അനുഭവംകൊണ്ടു് ഈ സ്ഥൂലദേഹവും ആത്മാവാകുന്നു എന്നു സിദ്ധമാകുന്നു. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ എല്ലാ ശാസ്ത്രകാരന്മാരുടേയും മതത്തിൽ "അഹം" ശബ്ദത്തിൻെറ അൎത്ഥവും, അഹംപ്രതീതിയുടെ വിഷയവും ആത്മാവുതന്നെയാകുന്നു. മേൽപറഞ്ഞ പ്രകാരം 'അഹം' പ്രതീതിയുടെ വിഷയത സ്ഥൂലത്വം, കൃശത്വം, മനുഷ്യത്വം മുതലായ ധൎമ്മങ്ങളോടുകൂടിയ സ്ഥൂലദേഹത്തിൽ മാത്രമാണു് പ്രതീതമാകുന്നതു്.

ആ സ്ഥൂലദേഹത്തിൽനിന്നു് ഭിന്നമായ ഒരാത്മാവു് പ്രതീതമാകുന്നില്ല. സ്വപ്നത്തിലും ഞാൻ സ്ഥൂലനാണു് എന്ന അനുഭവം സൎവ്വലോകൎക്കും ഉള്ളതാകുന്നു. അതുകൊണ്ടു് ഈ സ്ഥൂലദേഹം തന്നെയാണു് ആത്മാവാകുന്നതു്.

സമാധാനം :— ഈ സ്ഥൂലദേഹത്തിൻെറ ഉല്പത്തിയും വിനാശവും എല്ലാവൎക്കും പ്രത്യക്ഷമാകുന്നു. ഏതു വസ്തു ഉല്പത്തിവിനാശങ്ങളോടുകൂടിയതാണോ അതു് അനാത്മവസ്തുതന്നെയാകുന്നു. ഘടാദിവസ്തുക്കൾ ഉല്പത്തിവിനാശങ്ങളുള്ളവയാകയാൽ അനാത്മവസ്തുക്കളാണു്. അതുപോലെ ഈ സ്ഥൂലശരീരവും ഉല്പത്തിവിനാശങ്ങളോടുകൂടിയതാകയാൽ അനാത്മവസ്തുതന്നെയാകുന്നു. കൂടാതെ ഈ സ്ഥൂലശരീരത്തെത്തന്നെ ആത്മാവായി സ്വീകരിക്കുകയാണെങ്കിൽ "കൃതനാശം", "അകൃതാഭ്യാഗമം" എന്ന രണ്ടു ദോഷങ്ങൾ ഉണ്ടാകും.

അവിടെ പറഞ്ഞിട്ടുള്ള പുണ്യപാപകർമ്മങ്ങൾക്ക് സുഖദുഃഖമാകുന്ന ഫലത്തിന്റെ ഭോഗം ഇല്ലാതെതന്നെയുള്ള നാശത്തെ കൃതനാശമെന്നു പറയുന്നു. ചെയ്യാത്ത പുണ്യപാപകർമ്മങ്ങളുടെ സുഖദുഃഖമാകുന്ന ഫലത്തിന്റെ പ്രാപ്തിയെ അകൃതാഭ്യാഗമമെന്നു പറയുന്നു ഈ സ്ഥൂല ദേഹത്തെത്തന്നെ ആത്മാവായി സ്വീകരിക്കുകയാണെങ്കിൽ ഈ ദേഹമാകുന്ന ആത്മാവിന്നു് നാശമുണ്ടായാൽ ആ ദേഹത്തിൽനിന്നു ഭിന്നമായ ഭോക്താവായിട്ടു് ഒരാത്മാവില്ലാത്തതുകൊണ്ടു് ആ ദേഹം ചെയ്ത പുണ്യപാപകർമ്മങ്ങളുടെ ഫലം അനുഭവിക്കാതെതന്നെ നശിച്ചുപോകുന്നതും, പുതുതായുണ്ടായ ദേഹമാകുന്ന ആത്മാവു് അവൻ മുമ്പു ചെയ്യാത്ത പുണ്യപാപകർമ്മങ്ങളുടെ സുഖദുഃഖഫലത്തെ പ്രാപിക്കുന്നതായും സ്വീകരിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ ചെയ്ത കർമ്മത്തിന്റെ ഫലം ഭുജിക്കാതെ നശിക്കുമെന്നതും ചെയ്യാത്ത കർമ്മത്തിന്റെ ഫലത്തെ പ്രാപിക്കുമെന്നതും സർവ്വശാസ്ത്രവിരുദ്ധമാകുന്നു. പ്രായശ്ചിത്താദികളെക്കൊണ്ടും തത്വജ്ഞാനംകൊണ്ടും പുണ്യപാപകർമ്മങ്ങളുടെ ഫലം അനുഭവിക്കാതെതന്നെ നശിക്കുന്നതായി ശാസ്ത്രത്തിൽ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടെങ്കിലും ആ ശാസ്ത്രോക്തമായ പ്രായശ്ചിത്താദികളാകുന്ന ഉപായങ്ങൾ പ്രവർത്തിക്കാതെയോ ഫലഭോഗംകൂടാതെയോ കർമ്മം നശിക്കുക എന്നതിനെയാണ് കൃതനാശമെന്നു പറയുന്നതു. അതുകൊണ്ടു് ഈ സ്ഥൂലദേഹം ആത്മാവല്ല. കൂടാതെ ആ ദേഹാത്മവാദി ഈ സ്ഥൂലദേഹം ആത്മാവാണെന്നതിന്നു് സ്ഥൂലോ ƒഹം, കൃശോ ƒഹം ഇത്യാദി പ്രത്യക്ഷാനുഭവം പറയുകയുണ്ടായി. ആ അനുഭവം "ലോഹിതഃ സ്ഫടികഃ" (സ്ഫടികം ചുവന്നതാകുന്നു) എന്ന അനുഭവംപോലെ ഭ്രമമാകുന്നു. അതായതു് "ലോഹിതഃസ്ഫടികഃ" എന്ന അനുഭവം ലോഹിതമല്ലാത്ത ശുക്ലസ്ഫടികത്തിൽ ലോഹിതത്വത്തെ (ചുകപ്പിനെ) വിഷയീകരിക്കുന്നു. അതു് ഭ്രമമാണു്.

അതുപോലെ മുൻപറഞ്ഞ അനുഭവവും സ്ഥൂലകൃശാദിഭാവമില്ലാത്ത ആത്മാവിൽ, സ്ഥൂലകൃശാദിഭാവത്തെ വിഷയീകരിക്കുകയെന്നതു് ഭ്രമം മാത്രമാണ്. അതുകൊണ്ടു് അപ്പറഞ്ഞ അനുഭവം സ്ഥൂലദേഹത്തിന്റെ ആത്മതത്വത്തെ സിദ്ധീകരിപ്പാൻ ശക്തമല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ യഥാർത്ഥാനുഭവം മാത്രമാണ് അർത്ഥസാധകമായിട്ടുള്ളതു്.

കൂടാതെ, ആ ദേഹാത്മവാദി ഈ സ്ഥൂലദേഹത്തിൽനിന്നു് ഭിന്നമായി ഒരാത്മാവു് പ്രതീതമാകുന്നില്ല എന്നു പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതു് ശരിയല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ എന്റെ ദേഹം രോഗത്തോടുകൂടിയ

താകുന്നു, അഥവാ രോഗമില്ലാത്തതാകുന്നു എന്നുള്ള അനുഭവം എല്ലാവർക്കും ഉള്ളതാണ്. ആ അനുഭവംകൊണ്ട് ദേഹത്തിന്റെ ദ്രഷ്ടാവും സാക്ഷിയുമായ ആത്മാവ് ആ ദേഹത്തിൽനിന്ന് ഭിന്നമായിട്ടുതന്നെ സിദ്ധമാകുന്നു. കൂടാതെ ശ്രുതി, സ്മൃതി, ഇതിഹാസം, പുരാണം, യുക്തി, വിദ്വദനുഭവം എന്നീ എല്ലാ പ്രമാണങ്ങളെക്കൊണ്ടും ഈ സ്ഥൂലശരീരത്തിൽനിന്ന് ആത്മാവ് ഭിന്നംതന്നെയാണ് എന്നു സിദ്ധമാകുന്നു. ഇങ്ങനെ അനേകം പ്രമാണംകൊണ്ട് സിദ്ധമായ ആത്മാവിന്റെ നിഷേധം സംഭാവ്യമല്ല.

കൂടാതെ, ദേഹാത്മവാദി സ്വപ്നത്തിലും "സ്ഥൂലോഽഹം" എന്ന അനുഭവംകൊണ്ട് സ്ഥൂലദേഹത്തിന്റെ സിദ്ധിചെയ്യുകയുണ്ടായി. അതും അസംഗതമാണ്. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ "സ്ഥൂലോഽഹം" എന്ന സ്വപ്നാനുഭവം ജാഗ്രദവസ്ഥയിലുണ്ടായ "സ്ഥൂലോഽഹ"മെന്ന അനുഭവജന്യമായ സംസ്കാരംകൊണ്ടുണ്ടായതാണ്. അതുകൊണ്ട് ആ സ്വപ്നത്തിന്റെ അനുഭവം ജാഗ്രത്സ്ഥൂലദേഹത്തെ വിഷയീകരിക്കുന്നില്ല. സ്വപ്നത്തിലെ വാസനാമയമായ ശരീരത്തെത്തന്നെ വിഷയീകരിക്കുന്നു. ആ സ്വപ്നാനുഭവം ജാഗ്രത് സ്ഥൂലദേഹത്തെത്തന്നേ വിഷയീകരിക്കുന്നപക്ഷം കാശിയിൽ ഉറങ്ങിയ പുരുഷൻ സ്വപ്നത്തിൽ സേതുവിൽ രാമനാഥനെ അനുഭവിച്ചുകൊണ്ട് ജാഗ്രദവസ്ഥയെ പ്രാപിക്കുകയാണെങ്കിൽ ആ പുരുഷൻ സേതുവിൽതന്നെ ഇരിക്കേണ്ടതാണ്. കാശിയിൽ ഇരിക്കാൻ പാടില്ലതാനും. അങ്ങനെ കാണുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് സ്വപ്നത്തിൽ ഈ സ്ഥൂലശരീരത്തിന്റെ അനുഭവം മാത്രമാണുള്ളത്. ആത്മാവ് സ്വപ്നത്തിലും സ്വപ്നപദാർത്ഥദ്രഷ്ടാവും സാക്ഷിയും ആയിട്ടനുഭവപ്പെടുന്നു. അതുകൊണ്ട് ഞാൻ സ്ഥൂലദേഹമല്ല എന്നർത്ഥം സംഭാവ്യമാണ്.

ശങ്ക:— മുൻപറഞ്ഞ ദോഷങ്ങളെക്കൊണ്ട് സ്ഥൂലദേഹത്തെ ആത്മാവായി സ്വീകരിക്കാതിരുന്നാലും ചക്ഷുസ്സ് മുതലായ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ ആത്മാവായിക്കൊള്ളട്ടെ. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ "കാണോഽഹം", 'മൂകോഽഹം' എന്ന അനുഭവം ലോകത്തിൽ കണ്ടുവരുന്നു. ആ അനുഭവംകൊണ്ട് കാണത്വമൂകത്വാദി ധർമ്മവിശിഷ്ടമായ ചക്ഷുരാദീന്ദ്രിയങ്ങൾതന്നെ ആത്മാവ് എന്നു സിദ്ധമാകുന്നു. വേദത്തിൽ പ്രാണനേയും ഇന്ദ്രിയങ്ങളേയും അവയുടെ ശ്രേഷ്ഠതയിൽ അന്യോന്യം സംവാദംചെയ്തതായി പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ആ പരസ്പരസംവാദം ചേതനങ്ങൾക്കു മാത്രമുള്ളതാണ്; ജഡപദാർത്ഥങ്ങൾക്കുള്ളതല്ല. ചേതനം ആത്മാവ് മാത്രമാണ്. അതുകൊണ്ട് ആ പ്രമാണമായ

സംവാദശ്രുതികൊണ്ടും ചക്ഷുരാദീന്ദ്രിയങ്ങൾതന്നെ ആത്മാവെന്നു സിദ്ധമാകുന്നു. അതുകൊണ്ടു് ഇന്ദ്രിയങ്ങൾതന്നെയാണു് ആത്മാവു്.

സമാധാനം:— സ്ഥൂലദേഹം ആത്മാവല്ലാത്തതുപോലെ ആ ചക്ഷുരാദീന്ദ്രിയങ്ങളും ആത്മാവാകയില്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ചക്ഷുരിന്ദ്രിയംകൊണ്ടു് 'ഞാൻ രൂപംകാണുന്നു' എന്നും ശ്രോത്രേന്ദ്രിയംകൊണ്ടു് 'ഞാൻ ശബ്ദത്തെ ശ്രവിക്കുന്നു' എന്നും ഉള്ള അനുഭവം എല്ലാവർക്കും ഉണ്ടു്. ആ അനുഭവംകൊണ്ടു് ചക്ഷുരാദീന്ദ്രിയങ്ങൾ ദർശനാദിക്രിയയ്ക്കു് കരണം മാത്രമാണെന്നു് സിദ്ധമാകുന്നു. ഏതേതു് പദാർത്ഥം ക്രിയയ്ക്കു് കരണമാകുന്നുവോ അതതുപദാർത്ഥം അനാത്മാക്കൾതന്നെയാകുന്നു. ഛേദനക്രിയയ്ക്കു് കരണമാകയാൽ കഠാരം മുതലായവ അനാത്മാക്കൾതന്നെയാകുന്നു, എന്നതുപോലെ ദർശനാദിക്രിയകൾക്കു കരണങ്ങളാകയാൽ ചക്ഷുരാദീന്ദ്രിയങ്ങൾ അനാത്മാക്കൾതന്നെ ആകേണ്ടതാണു്. ഈ പറഞ്ഞതുകൊണ്ടു് ഈ അനുമാനത്തെ ബോധിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നു:—

''ഇന്ദ്രിയാണി അനാത്മാ കരണത്വാത് കഠാരവത്''

ഛേദനക്രിയകൾക്കു് പുരുഷൻ കർത്താവാകുന്നതുപോലെ ഇന്ദ്രിയാത്മവാദി ഇന്ദ്രിയമാകുന്ന ആത്മാവിനെത്തന്നെ ദർശനാദിക്രിയകൾക്കു് കർത്താവായി സ്വീകരിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. അതു് അത്യന്തം വിരുദ്ധമാണു്. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ലോകത്തിൽ ഏതു പദാർത്ഥം ഏതു ക്രിയയ്ക്കു് കരണമാകുന്നുവോ ആ പദാർത്ഥം ആ ക്രിയയ്ക്കു് കർത്താവാകുന്നതല്ല. അതുപോലെ ഏതു പദാർത്ഥം ഏതു ക്രിയയ്ക്കു് കർത്താവാകുന്നുവോ ആ പദാർത്ഥം ആ ക്രിയയ്ക്കു് കരണമാകയില്ല. കരണവും കർത്താവും വെവ്വേറെതന്നെ ആയിരിക്കേണ്ടതാണു്.

ഛേദനക്രിയയ്ക്കു് കരണമാകുന്ന കഠാരത്തിന്നു് കർത്തൃത്വമില്ല. അതുപോലെ ഛേദനക്രിയയ്ക്കു് കർത്താവായ പുരുഷന്നു് കരണത്വവുമില്ല. എന്നാൽ കഠാരമാകുന്ന കരണവും പുരുഷനാകുന്ന കർത്താവും വെവ്വേറെയാകുന്നു. ചക്ഷുരാദീന്ദ്രിയങ്ങൾക്കു് ദർശനാദിക്രിയയുടെ കരണത്വം മുൻപറഞ്ഞ അനുഭവംകൊണ്ടു സിദ്ധമാണു്. അതുകൊണ്ടു് ഒരേ ചക്ഷുരാദീന്ദ്രിയങ്ങൾക്കു് ദർശനാദിക്രിയയുടെ കരണത്വവും കർത്തൃത്വവും സ്വീകരിക്കുന്നതു് പ്രത്യക്ഷപ്രമാണത്തിന്നു് വിരുദ്ധമാകുന്നു. അതുകൊണ്ടു് ഇന്ദ്രിയം ആത്മാവാകുന്നില്ല.

കൂടാതെ, ഇന്ദ്രിയങ്ങളെ ആത്മാവായി സ്വീകരിക്കുന്ന വാദിയുടെ മതത്തിൽ ഒരേ ശരീരത്തിൽ ചക്ഷുഃശ്രോത്രാദികളാകുന്ന അനേകം ആത്മാക്കൾ ഉണ്ടായെന്നും വരും. അതിന്നുപുറമെ എല്ലാ ഇന്ദ്രിയങ്ങളും ഒരേ പദാർത്ഥത്തെ ഗ്രഹിക്കുന്നതുമല്ല; രൂപം, ശബ്ദം മുതലായ ഭിന്നഭിന്നപദാർത്ഥങ്ങളെത്തന്നെയാണ് ഗ്രഹിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ട് പൂർവ്വദിക്കിലുള്ള രൂപത്തെ കാണ്മാൻവേണ്ടി ചക്ഷുരിന്ദ്രിയം ശരീരത്തെ അവിടേയ്ക്ക് ആകർഷിച്ചേയ്ക്കും, പശ്ചിമദിക്കിലുള്ള ശബ്ദത്തെ കേൾക്കുവാൻവേണ്ടി ശ്രോത്രേന്ദ്രിയം ഈ ശരീരത്തെ ആ ദിക്കിലേയ്ക്കും അകർഷിച്ചേയ്ക്കും. ഇങ്ങനെ മററുള്ള ത്വക് മുതലായ ഇന്ദ്രിയങ്ങളും അതാത് ദക്ഷിണാദിദിക്കുകളിലുള്ള സ്പർശാദികളെ ഗ്രഹിക്കുവാൻവേണ്ടി ഈ ശരീരത്തെ അതാത് ദിക്കുകളിൽ ആകർഷിക്കും. അതുകൊണ്ട് അനേകം ആനകൾ പിടിച്ചുവലിക്കുന്ന വാഴപോലെ പരസ്പരവിരുദ്ധാഭിപ്രായത്തോടുകൂടിയ ചക്ഷുരാദീന്ദ്രിയങ്ങൾ അതതു ദേശത്തിൽ ആകർഷിക്കപ്പെടുന്ന ഈ ശരീരത്തെ വേഗത്തിൽ നശിപ്പിച്ചുവെന്നുംവരും. ഈ കാരണംകൊണ്ടും ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ ആത്മാവാകുന്നതല്ല.

ഒരേ ശരീരത്തിൽ ഇന്ദ്രിയങ്ങളാകുന്ന അനേകം ആത്മാക്കളെ സ്വീകരിക്കുകയാണെങ്കിൽ ഏതു് ഇന്ദ്രിയം മുമ്പ് രൂപത്തെ കണ്ടുവോ അതേ ഇന്ദ്രിയംതന്നെ സ്പർശത്തെയും ഗ്രഹിക്കേണ്ടതാണ്. ഈ അനുഭവം ബാധിതമാണ്. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ഇപ്പറഞ്ഞ അനുഭവം രൂപദ്രഷ്ടാവായ ആത്മാവിന്റേയും, സ്പർശകർത്താവായ ആത്മാവിന്റേയും ഏകത്വത്തെതന്നെ വിഷയീകരിക്കുന്നു. നിങ്ങളുടെ മതപ്രകാരം ചക്ഷുരിന്ദ്രിയമായ ആത്മാവിന്നും ത്വഗിന്ദ്രിയമായ ആത്മാവിന്നും ഏകത്വമില്ല. അതുകൊണ്ട് നിങ്ങളുടെ മതത്തിൽ അപ്പറഞ്ഞ മതത്തിന്നു് മിഥ്യാത്വമായ ബാധയുണ്ട്.

ഇന്ദ്രിയാത്മവാദി ഇന്ദ്രിയങ്ങളുടെ ചൈതന്യത്തിൽ പ്രമാണമായി പറഞ്ഞ ആ പ്രമാണസംവാദം ഇന്ദ്രിയങ്ങളുടെ അഭിമാനദേവതയെ സംബന്ധിച്ചുള്ളതാണ്. ഇന്ദ്രിയങ്ങളെ സംബന്ധിച്ചുള്ളതല്ല. അതിനാൽ ആ സംവാദംകൊണ്ട് ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്കും ആത്മത്വം സിദ്ധമാകുന്നില്ല, കൂടാതെ, സ്ഥൂലദേഹത്തെപ്പോലെ ചക്ഷുരാദീന്ദ്രിയങ്ങൾക്ക് ഉല്പത്തിവിനാശങ്ങളുണ്ട്. ഇങ്ങനെ ഉൽപത്തിവിനാശങ്ങളോടുകൂടിയ ഇന്ദ്രിയങ്ങളെ ആത്മാവായി സ്വീകരിച്ചാൽ മുൻപറഞ്ഞ സ്ഥൂലദേഹത്തിന്റെ മാതിരി കൃതനാശം, അകൃതാഭ്യാഗമം എന്ന രണ്ടു ദോഷങ്ങൾ അവിടേയും ഉണ്ടാവുന്നതാണ്. ഇതുകൊണ്ട് ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ ആത്മാവാകുന്നതല്ല.

'കാണോഽഹം', 'മൂകോഽഹം' എന്ന അനുഭവം 'ലോഹിതഃ സ്ഫടികഃ' എന്ന മാതിരി ഭ്രമമാകുന്നു. അതുകൊണ്ടു് ആ അനുഭവത്തിന്നും ഇന്ദ്രിയങ്ങളെ ആത്മാവായി സാധിപ്പിക്കുവാൻ കഴികയില്ല. 'എന്റെ ചക്ഷുസ്സ് മന്ദദൃഷ്ടിയാകുന്നു' എന്നു തുടങ്ങിയ അനുഭവംകൊണ്ടു് ചക്ഷുരാദീന്ദ്രിയങ്ങളുടെ ദ്രഷ്ടാവായ ആത്മാവു് ചക്ഷുരാദീന്ദ്രിയങ്ങളിൽനിന്നു് ഭിന്നംതന്നെയാണെന്നു് പ്രതീതമാകുന്നു. ശ്രുതിസ്മൃതീതിഹാസപുരാണാദികളിലും ആ ഇന്ദ്രിയങ്ങളിൽനിന്നു് ആത്മാവു് ഭിന്നമാണെന്നു് പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്. അതുകൊണ്ടു് ചക്ഷുരാദീന്ദ്രിയങ്ങൾ ആത്മാവല്ല.

ശങ്ക :— മേൽപറഞ്ഞ ദോഷങ്ങളെക്കൊണ്ടു് ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ ആത്മാവാകയില്ലെങ്കിൽവേണ്ട, എന്നാലും പ്രാണൻതന്നെയാണു് ആത്മാവു്. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ "ക്ഷുത്പിപാസാവാൻ അഹം" (ഞാൻ വിശപ്പും ദാഹവും ഉള്ളവനാകുന്നു) എന്ന ലോകാനുഭവം ക്ഷുത്പിപാസാധർമ്മങ്ങളോടുകൂടിയ പ്രാണനെത്തന്നെ ആത്മാവായിട്ടു് സിദ്ധമാക്കുന്നു. കൂടാതെ, "അന്യോഽന്തര ആത്മാ പ്രാണമയഃ" എന്ന ശ്രുതിയും പ്രാണനെത്തന്നെ ആത്മാവായി പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ഇതിന്നും പുറമെ സ്വപ്നത്തിലും സുഷുപ്തിയിലും ആ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ ലയിച്ചിരിക്കെയും ആ പ്രാണൻ അവിടെ ഇരിപ്പുണ്ടു്. അതുകൊണ്ടു് പ്രാണനെത്തന്നെയാണു് ആത്മാവു് എന്നു പറയേണ്ടതു്.

സമാധാനം :— വായുവിന്റെ വികാരമാകയാൽ, ബാഹ്യവായുവെപ്പോലെ ആ പ്രാണനും ആത്മാവാകുന്നില്ല. "ക്ഷുത്പിപാസാവാൻ അഹം" എന്ന അനുഭവം "ലോഹിതഃ സ്ഫടികഃ' എന്ന അനുഭവംപോലെ ഭ്രമമാകുന്നു. അതുകൊണ്ടു് ആ അനുഭവവും പ്രാണൻ ആത്മാവാണെന്നു് സാധിപ്പിക്കുന്നില്ല. പ്രാണൻ ആത്മാവാണെന്നു് നിങ്ങൾ പറഞ്ഞ ശ്രുതിയുടെ താല്പര്യം പ്രാണാത്മതാ-ബോധനത്തിലല്ല. മുമുക്ഷുജനങ്ങളെ സോപാനക്രമത്തിൽ ശുദ്ധാത്മാവിനെ ബോധിപ്പിക്കുന്നതിൽ മാത്രമാണു്. പ്രാണനെ ആത്മാവാണെന്നു് ബോധിപ്പിക്കുന്നതിലാണു് ആ ശ്രുതിയുടെ താല്പര്യമെന്നു വരുന്നപക്ഷം "അന്യോഽന്തര ആത്മാ മനോമയഃ" എന്ന ശ്രുതി ആ പ്രാണനിൽനിന്നും അന്തരമായി മറ്റൊരു മനോമയത്തെ ആത്മരൂപമായി പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതു് അസംഗതമായേയ്ക്കും. ഈ ശ്രുതികൾക്കു് ശുദ്ധാത്മാവിനെ അറിയിക്കുന്നതിലാണു് താല്പര്യമെന്നു് ആത്മപുരാണത്തിന്റെ ദശമാദ്ധ്യായത്തിൽ വിസ്തരിച്ചുപറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്. അതുകൊണ്ടു ആ പ്രാണനും ആത്മാവല്ല.

ഇപ്പറഞ്ഞ എല്ലാ അഭിപ്രായങ്ങളേയും ഉള്ളിൽവെച്ചുകൊണ്ടാണ് ഗ്രന്ഥകാരൻ ''ശ്രോത്രവാഗാദികാനി നാഹം'' (ഈ ശ്രോത്രവാഗാദികളും ഞാനല്ല) എന്നു പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതു്. ഇവിടെ ശ്രോത്രേന്ദ്രിയ പദംകൊണ്ടു് ചക്ഷുരാദി സർവ്വജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങളേയും വാഗിന്ദ്രിയ പദംകൊണ്ടു് ഹസ്തപാദാദി—സർവ്വകർമ്മേന്ദ്രിയങ്ങളേയും ആദിശബ്ദം കൊണ്ടു് വായുവാകുന്ന മുഖ്യപ്രാണനേയും ഗ്രഹിക്കേണ്ടതാണു്. അതു കൊണ്ടു സിദ്ധമായ അർത്ഥം ഇതാണു്:—

''ഞാൻ ശ്രോത്രാദിപഞ്ചജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങളും വാഗാദി പഞ്ചകർമ്മേന്ദ്രിയങ്ങളും പഞ്ചപ്രാണങ്ങളുമല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ സ്വപ്നസുഷുപ്ത്യവസ്ഥകളിൽ ആ ഇന്ദ്രിയപ്രാണങ്ങളുടെ ലയം ഉണ്ടാകുന്നു. ഞാൻ ആത്മാവു് സ്വപ്നസുഷുപ്തികളിലും ദ്രഷ്ടുരൂപേണയും സാക്ഷിരൂപേണയും ഇരിക്കുന്നു. സ്വപ്നസുഷുപ്തികളിൽ മററുള്ളവരുടെ ദൃഷ്ടിയിൽ ആ പ്രാണൻ പ്രതീതമാകുന്നുവെന്നിരുന്നാലും ഉറങ്ങിക്കിടക്കുന്ന പുരുഷൻെറ ദൃഷ്ടിയിൽ ആ പ്രാണൻ അവിടെ പ്രതീതമാകുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടു് സ്വപ്നസുഷുപ്തിയിൽ ആ പ്രാണൻെറ ലയം പറഞ്ഞിരിക്കയാണു്.

ശങ്ക:— മേൽപറഞ്ഞ ദോഷംകൊണ്ടു് ഇന്ദ്രിയങ്ങളും പ്രാണങ്ങളുമല്ലാതിരുന്നാലും വിജ്ഞാനംതന്നെയാണു് ആത്മാവു്. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ, ''അഹം കർത്താ'', ''അഹം ഭോക്താ'' എന്ന ലോകാനുഭവം കർത്തൃഭോക്തൃത്വധർമ്മവിശിഷ്ടമായ വിജ്ഞാനത്തെതന്നെ ആത്മാവാണെന്നു് സാധിപ്പിക്കുന്നുണ്ടു്. ''അന്യോന്തരആത്മാ വിജ്ഞാനമയഃ'' എന്ന ശ്രുതിയിലും ആ വിജ്ഞാനത്തെതന്നെ ആത്മാവായി പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടു് വിജ്ഞാനംതന്നെയാണു് ആത്മാവു്.

സമാധാനം:— ''ബുദ്ധിർനാഹം'' (ഞാൻ ബുദ്ധിയും അല്ല.) ഇവിടെ ബുദ്ധിശബ്ദംകൊണ്ടു് അന്തഃകരണവൃത്തിയെ ഗ്രഹിക്കേണ്ടതാണു്. ആ ബുദ്ധി അന്തഃകരണത്തിൻേറയും ഉപലക്ഷണമാണു്. അതുകൊണ്ടു് ഈ അർത്ഥം സിദ്ധമായി:— ''ഞാൻ അന്തഃകരണമോ അന്തഃകരണവൃത്തിയോ രണ്ടുമല്ല.'' ശ്രുതിയിൽ ആകാശാദിഭൂതങ്ങളുടെ സത്വാംശംകൊണ്ടാണു് അന്തഃകരണം ഉണ്ടായതെന്നു് പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്. അതുകൊണ്ടു് ഭൂതവികാരമാകയാൽ ആ അന്തഃകരണം ഘടാദികളുടെ മാതിരി ജഡംതന്നെയാകുന്നു. സുഷുപ്തിയിൽ അന്തഃ

കരണത്തിന്റെ ലയം കാണുന്നുണ്ടു്. ഉദയത്തോടുകൂടിയതു് ആത്മാവാകുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ടു് അന്ത:കരണം ആത്മാവാകയില്ല. ''അഹം കർത്താ'', ''അഹം ഭോക്താ'' എന്ന അനുഭവം ''ലോഹിത: സ്ഫടിക:'' എന്ന അനുഭവത്തിന്നനുസരിച്ചു് ഭ്രമരൂപമാണു്. ആ അനുഭവവും അന്ത:കരണത്തെ ആത്മാവാണെന്നു് സിദ്ധമാക്കുന്നില്ല.

കൂടാതെ, ''അന്യോന്തരആത്മാ വിജ്ഞാനമയഃ'' എന്ന ശ്രുതിയുടെ താല്പര്യം വിജ്ഞാനമയത്തെ ആത്മാവാണെന്നു് അറിയിക്കുന്നതിലല്ല. ആ ശ്രുതി വിജ്ഞാനമയത്തിലും അന്തരമായ മറ്റൊരു ആനന്ദമയത്തെ ആത്മാവായി പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്. അതുകൊണ്ടു് ആ ശ്രുതി വിജ്ഞാനമയത്തെ ആത്മാവാണെന്നു് സിദ്ധമാക്കുന്നില്ല. അന്തഃകരണവും അന്തഃകരണവൃത്തിയും ആത്മാവല്ല. ഇപ്പറഞ്ഞതുകൊണ്ടു് മനോമയകോശത്തിന്റെയും ആത്മത്വം ഖണ്ഡിതമായിരിക്കുന്നു. എന്തെന്നാൽ ബുദ്ധിയുടെ മാതിരി മനസ്സും അന്തഃകരണത്തിന്റെ വൃത്തിതന്നെയാകുന്നു.

ശങ്ക :— മേൽപറഞ്ഞ ദോഷങ്ങളെക്കൊണ്ടു് വിജ്ഞാനമയം ആത്മാവല്ലെങ്കിലും എല്ലാ അദ്ധ്യാസത്തിന്നും കാരണവും ആനന്ദമയ–ശബ്ദത്തിന്റെ വാച്യാർത്ഥവുമായ അജ്ഞാനം തന്നെയാണു് ആത്മാവാകുന്നതു്. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ :— ''അജ്ഞോഽഹം'' എന്ന അനുഭവം ആ അജ്ഞാനത്തെ ആത്മാവാണെന്നു് സിദ്ധീകരിക്കുന്നു. കൂടാതെ ''അന്യോന്തര ആത്മാഽഽനന്ദമയഃ'' എന്ന ശ്രുതിയും ആനന്ദമയത്തെതന്നെ ആത്മാവാണെന്നു് പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു.

സമാധാനം ;— ''അദ്ധ്യാസമൂലം നാഹം'' (ഞാൻ അദ്ധ്യാസത്തിന്നു് മൂലവുമല്ല) എന്നു പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ഇവിടെ തദ്ധർമ്മരഹിതമായ പദാർത്ഥത്തിൽ തദ്ധർമ്മത്തെ അറിയുന്ന ബുദ്ധിയാകുന്ന വിപര്യയത്തെ 'മിഥ്യാജ്ഞാനം' എന്നു പറയുന്നു. അതിന്നു് അദ്ധ്യാസമെന്നുപേർ, ആത്മ (തത്വ)ധർമ്മരഹിതമായ ദേഹേന്ദ്രിയാദികളിലുള്ള ആത്മത്വബുദ്ധിയും രജതത്വരഹിതമായ ശുക്തിയിലുള്ള രജതത്വബുദ്ധിയും അദ്ധ്യാസമാകുന്നു. ഈ അദ്ധ്യാസത്തെ ദ്വിതീയാദ്ധ്യായത്തിൽ വിസ്തരിച്ചു് നിരൂപണംചെയ്യുന്നതാണു്. ആ അദ്ധ്യാസത്തിന്നു് മൂലമായ (കാരണമായ) അജ്ഞാനവും ഞാനല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ അജ്ഞാനം മഹാവാക്യജന്യജ്ഞാനംകൊണ്ടു് നിവൃത്തമാകുന്നു. ആ അജ്ഞാനം ദേഹാദികളെപ്പോലെ ജഡമാകുന്നു.

കൂടാതെ, സമാധ്യവസ്ഥയിൽ തത്വജ്ഞന്മാരായ പുരുഷ ന്മാർക്ക് അജ്ഞാനം പ്രതീതമാകുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടു് അതും ആത്മാ വല്ല. "അജ്ഞോfഹം" എന്ന അനുഭവം "ലോഹിതഃ സ്ഫടികഃ" എന്നതിന്നനുസരിച്ച് ഭ്രമമാകുന്നു. അതുകൊണ്ടു് അനുഭവത്തിന്നനു സരിച്ച് അജ്ഞാനത്തിന്നു് ആത്മരൂപത സിദ്ധമാകുന്നില്ല.

ഇതിന്നുംപുറമെ, "ബ്രഹ്മപുച്ഛം പ്രതിഷ്ഠാ" എന്ന ശ്രുതി ആന ന്ദമയകോശത്തിൽനിന്നു ഭിന്നമായി ആ ആനന്ദമയകോശത്തിന്നു് അധിഷ്ഠാനമായും സാക്ഷിയായും ഇരിക്കുന്ന ആത്മാവിനെ പ്രതി പാദിച്ചിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടു് "അന്യോന്തര ആത്മാ ആനന്ദ മയഃ" എന്ന ശ്രുതിയ്ക്കു് ആനന്ദമയത്തിൻെറ ആത്മത്വത്തിൽ താല്പ ര്യ്യം ഇല്ല. ആകയാൽ ആ ശ്രുതികൊണ്ടു് ആനന്ദമയത്തിന്നു് ആത്മ ത്വം സിദ്ധമാകുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടു് ആ അജ്ഞാനവും ആത്മാ വല്ല. ശരീരം, ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ, പ്രാണൻ, മനസ്സ്, ബുദ്ധി ഇവയെ ആത്മാവായി സ്വീകരിക്കുന്ന വാദികളുടെ മതങ്ങളെ വിസ്തരിച്ച പ്രതിപാദിച്ച് ന്യായപ്രകാശത്തിലെ ദ്വിതീയപരിച്ഛേദത്തിൽ നാം ഖണ്ഡിച്ചിട്ടുണ്ടു്. അതുകൊണ്ടു് ആ മതത്തെ ഇവിടെ സംക്ഷേ പിച്ചേ നിരൂപണം ചെയ്തിട്ടുള്ളു.

ശങ്ക:— മുൻപറഞ്ഞ പ്രകാരം ദേഹേന്ദ്രിയാദികൾ ആത്മാ വല്ലെന്നു് നിങ്ങൾ വിശ്വസിക്കുന്നുവെങ്കിൽ നിങ്ങളുടെ മതത്തിൽ ആത്മാവേതാണു്? "അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി" എന്നിങ്ങനെ ആത്മാ വിന്നു് ബ്രഹ്മരൂപത്വം നിങ്ങൾ അനുഭവിക്കുന്നുവല്ലോ എന്ന ശങ്കയ്ക്കു് "സാക്ഷീതി" എന്നു് സമാധാനംപറയുന്നു. അജ്ഞാനത്തിന്നും അജ്ഞാനകാര്യ്യത്തിന്നും സാക്ഷിയായിരിക്കുന്നതു് തന്നെയാണു് ഞങ്ങളുടെ മതത്തിൽ ആത്മാവാകുന്നതു്. ആ സാക്ഷിയായ ആത്മാ വുതന്നെയാണു് "അഹം" എന്ന അനുഭവത്തിന്നു് വിഷയമാകുന്നതു്. ആ സാക്ഷിയാകുന്ന ആത്മാവാണു് "അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി" എന്ന വിധത്തിൽ ബ്രഹ്മരൂപമായി ഞങ്ങൾക്കു് അനുഭവപ്പെടുന്നതു്.

ശങ്ക:— ആ സാക്ഷിയായ ആത്മാവിൽ നിങ്ങൾ അനുഭവി ക്കുന്ന "ബ്രഹ്മത്വം" എന്താണു്? എന്ന ശങ്കയ്ക്കു് "കൃഷ്ണ ഏവാഹ മസ്മി" (ഞാൻ കൃഷ്ണൻ തന്നെയാകുന്നു) എന്നു സമാധാനം പറഞ്ഞി രിക്കുന്നു. കൃഷ്ണപദത്തിന്നു് പരബ്രഹ്മമെന്നാണർത്ഥം.

"കൃഷിർഭൂവാചകഃ ശബ്ദോ ണശ്ച നിർവൃതിവാചകഃ
തയോരൈക്യം പരം ബ്രഹ്മ കൃഷ്ണ ഇത്യഭിധീയതേ".

'കൃഷ്' എന്ന ശബ്ദം സത്തയെ പറയുന്നതും 'ണ' എന്ന ശബ്ദം ആനന്ദത്തെ പറയുന്നതും ആകുന്നു. സത്ത, ആനന്ദം എന്നീ രണ്ടിന്റെയും ഏകത്വമാകുന്ന പരബ്രഹ്മംതന്നെയാണ് കൃഷ്ണനെന്ന നാമംകൊണ്ട് പറയപ്പെടുന്നത്. ഈ സ്മൃതി പരബ്രഹ്മത്തെതന്നെ കൃഷ്ണനാമംകൊണ്ടു പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടു "കൃഷ്ണ ഏവാഹമസ്മി" എന്ന വാക്യത്തിന്നു 'ഞാൻ ബ്രഹ്മംതന്നെയാകുന്നു' എന്നു് അർത്ഥം സിദ്ധിച്ചു. ഇവിടെയുള്ള അഭിപ്രായം ഇതാണ്:—

"തത്സൃഷ്ട്വാ തദേവാനുപ്രാവിശത്"

"അനേന ജീവേനാത്മാനുപ്രവിശ്യ നാമരൂപേ
വ്യാകരവാണി"

"സ ഏഷ ഇഹ പ്രവിഷ്ട ആനഖാഗ്രേഭ്യഃ"

'ആ പരമാത്മാവു് ഈ ജഗത്തു് സൃഷ്ടിച്ചു് തന്നെത്താൻ ഈ ജഗത്തിൽ പ്രവേശിച്ചിരിക്കുന്നു.

'ഞാനാകുന്ന പരമാത്മാവു് ജീവരൂപേണ ജഗത്തിൽ പ്രവേശിച്ചു് നാമരൂപേണ പ്രകടമാകട്ടെ'. 'ആ പരമാത്മാവുതന്നെ ഈ ശരീരത്തിൽ നഖങ്ങളുടെ ആഗ്രഭാഗംവരെ പ്രവേശിച്ചിരിക്കുന്നു'. ഇത്യാദി ശ്രുതികൾ ആ അർത്ഥത്തെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. വാസ്തവത്തിൽ ജന്മമരണാദിസർവ്വവികാരശൂന്യവും നിത്യശുദ്ധബുദ്ധമുക്തസ്വഭാവവുമായ ആത്മാവു് അനാദ്യനിർവ്വചനീയമായ മായാശക്തികൊണ്ടു് ആകാശം മുതൽ സ്ഥൂലശരീരംവരെയുള്ള എല്ലാ ലോകത്തെയും സൃഷ്ടിച്ചു് അതേ ജഗത്തിൽ പ്രവേശിച്ചു് ആ ജഗത്തിന്നു് സാക്ഷിയായിട്ടിരിക്കുകയും അവിവേകംകൊണ്ടു് ആ ജഗത്തിന്റെ ധർമ്മങ്ങളെ തന്നിൽ ആരോപിച്ചു് "ഞാൻ കർത്താവാകുന്നു", "ഞാൻ ഭോക്താവാകുന്നു", "ഞാൻ മനുഷ്യനാകുന്നു", "ഞാൻ ബ്രാഹ്മണനാകുന്നു" എന്നിങ്ങനെയുള്ള സംസാരത്തെ അനുഭവിക്കുന്നു. അതേ ആത്മാവു് എപ്പോഴെങ്കിലും മുൻജന്മങ്ങളിൽചെയ്ത പുണ്യകർമ്മങ്ങളുടെ പ്രഭാവംകൊണ്ടു് സാധനസമ്പന്നനായിത്തീർന്നു് ശ്രുത്യാചാര്യപ്രസാദംകൊണ്ടു് വിവേകത്തെ പ്രാപിക്കുമ്പോൾ ആ വിവേകംകൊണ്ടു് കർത്തൃത്വഭോക്തൃത്വാദിയാകുന്ന സംസാരത്തെവിട്ടു് സ്വസ്വരൂപത്തിന്റെ സാക്ഷാൽകാരംകൊണ്ടു് മായയെ നശിപ്പിച്ചു് തന്റെ പരമാനന്ദസ്വരൂപത്തെ അനുഭവിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടു് ഈ സാക്ഷി

യായ ആത്മാവിന്റെ ബ്രഹ്മരൂപത്വത്തിൽ ഒരു വിരോധവും ഇല്ല. ഈ അർത്ഥത്തെ ഇനിയും സ്പഷ്ടമായി നിരൂപണംചെയ്യുന്നതാണ്.

ഇനി സ്വാത്മരൂപേണ സാക്ഷാൽകരിക്കുവാൻ യോഗ്യമായ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സ്വരൂപത്തെയും തടസ്ഥലക്ഷണത്തെയും നിരൂപണം ചെയ്യുന്നു.

''സത്യാനന്ദരൂപഃ ചിദാത്മാ മായാസാക്ഷീ.'' ആ പരബ്രഹ്മം സത്യവും ആനന്ദവും ചിദാത്മാവും മായാസാക്ഷിയും ആകുന്നു എന്നർത്ഥം. 'മായാസാക്ഷീ' എന്ന പദംകൊണ്ട് ബ്രഹ്മത്തിന്റെ തടസ്ഥലക്ഷണത്തെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ജഗത്തിന്റെ ഉപാദാനകാരണമായ മായയെ സാക്ഷാത് പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നതിനെയാണ് മായാസാക്ഷീ എന്നു പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതു്. ഈ മായയുടെ സ്വരൂപത്തെയും മുമ്പോട്ട് പറയുന്നതാണ്. സത്യാദിപദങ്ങളെക്കൊണ്ട് ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സ്വരൂപലക്ഷണത്തെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. മൂന്നുകാലത്തിലും ബാധയില്ലാത്തതിനെ 'സത്യ'മെന്നും നിരതിശയസുഖരൂപത്തെ 'ആനന്ദസ്വരൂപ'മെന്നും ജ്ഞാനസ്വരൂപത്തെ 'ചിദാത്മാ'വെന്നും പറയുന്നു. ഇങ്ങനെയുള്ള സത്യാനന്ദചിദാത്മാവ് ബ്രഹ്മംതന്നെയാകുന്നു. ഇവിടെ ബ്രഹ്മത്തിൽ ഭ്രാന്തികൊണ്ടു പ്രാപ്തമായ മിഥ്യാവസ്തുവിന്റെ താദാത്മ്യത്തിന്ന് സത്യം എന്ന വിശേഷണംകൊണ്ട് നിവൃത്തിചെയ്തിരിക്കുന്നു. അതുപോലെ ബ്രഹ്മത്തിൽ ഭ്രാന്തികൊണ്ടുണ്ടായ ദുഃഖത്തിന്റേയും ദുഃഖസാധനങ്ങളുടേയും താദാത്മ്യത്തെ ആനന്ദമയമെന്ന വിശേഷണംകൊണ്ട് നിവർത്തിച്ചിരിക്കുന്നു. കൂടാതെ, ബ്രഹ്മത്തിൽ ഭ്രാന്തികൊണ്ടുണ്ടായ ജഡത്തിന്റെ താദാത്മ്യത്തിന്റെ നിവൃത്തി ചിദാത്മാ എന്ന വിശേഷണംകൊണ്ട് ചെയ്തിരിക്കുന്നു. ഇത്രയുംകൊണ്ട് ഈ അർത്ഥം സിദ്ധമായി:—

സത്യരൂപമാകയാൽ ആ ബ്രഹ്മം മിഥ്യാവസ്തുരൂപമല്ല. ആനന്ദരൂപമാകയാൽ ആ ബ്രഹ്മം ദുഃഖതത്സാധനരൂപമല്ല. ചിദാത്മരൂപമാകയാൽ ആ ബ്രഹ്മം ജഡരൂപവുമല്ല. ഇങ്ങനെ സച്ചിദാനന്ദസ്വരൂപവും സർവ്വസാക്ഷിയുമായ പരമാത്മാവ് ഞാനാകുന്നു. കാരണം—''തത്ത്വമസി'', ''അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി'' ഇത്യാദിശ്രുതിവാക്യങ്ങൾ ഈ ജീവാത്മാവിനെ ബ്രഹ്മരൂപമായിട്ടുതന്നെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു.

മുൻപറഞ്ഞ രണ്ടു ശ്ലോകങ്ങളെക്കൊണ്ട് ''ബ്രഹ്മാഹം'' എന്നിങ്ങനെയുള്ള തത്ത്വാനുസന്ധാനമാകുന്ന മംഗളാചരണം ചെയ്യുകയു

ണ്ടായി. ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ ആരംഭത്തിൽ മംഗളം ചെയ്യേണ്ടതായിട്ടില്ല. കാരണം, അതു ചെയ്യേണ്ടതിന്നു് തക്ക പ്രമാണമൊന്നും ഇല്ലാത്തതുതന്നെ. ഏതൊന്നു ചെയ്താൽ വല്ല പ്രയോജനവും ഉണ്ടാകുമോ അതു മാത്രമേ കർത്തവ്യമാകയുള്ളൂ. മംഗളം ചെയ്യേണ്ടതിൽ ഒരു പ്രമാണവും ഇല്ല. ഒരു പ്രയോജനവും ഇല്ല. മംഗളാചരണത്തിൽ പ്രത്യക്ഷപ്രമാണം സംഭാവ്യമല്ല. മംഗളാചരണത്തിന്റെ കർത്തവ്യത ധർമ്മാധർമ്മത്തിന്റെ മാതിരി അതീന്ദ്രിയമാകുന്നു. അതീന്ദ്രിയമായ വിഷയത്തിൽ ഇന്ദ്രിയമാകുന്ന പ്രത്യക്ഷപ്രമാണം സംഭാവ്യമല്ല. കൂടാതെ നാസ്തികാദികളുടെ ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ സമാപ്തി മംഗളാചരണം ചെയ്തിട്ടും കാണുന്നില്ല. ഈ വ്യതിരേകവ്യഭിചാരജ്ഞാനവും മംഗളം ഗ്രന്ഥസമാപ്തിക്കു് കാരണമാണു് എന്ന ജ്ഞാനത്തിന്നു് പ്രതിബന്ധമാകുന്നു. അതുകൊണ്ടു് മംഗളം ഗ്രന്ഥസമാപ്തിക്കു് കാരണമാണെന്നു് പ്രത്യക്ഷപ്രമാണംകൊണ്ടു് അറിയുവാൻ ശക്യമല്ല. ആ മംഗളാചരണത്തിൽ അനുമാനപ്രമാണവും സംഭാവ്യമല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ, ഏതു് ഹേതു ഏതു് സാദ്ധ്യത്തിന്റെ വ്യാപ്തിയോടുകൂടിയതാകുന്നുവോ ആ ഹേതു മാത്രമാണു് ആ സാദ്ധ്യത്തിന്റെ സിദ്ധിചെയ്യുന്നതു്. വഹ്നിയാകുന്ന സാദ്ധ്യത്തിന്റെ വ്യാപ്തിയോടുകൂടിയതാകയാൽ ധൂമമാകുന്ന ഹേതു ആ വഹ്നിയാകുന്ന സാദ്ധ്യത്തിന്റെ സിദ്ധിചെയ്യുന്നു. അതുകൊണ്ടു് ആ മംഗളത്തിന്റെ കർത്തവ്യതയാകുന്ന സാദ്ധ്യത്തിന്റെ വ്യാപ്തിയോടുകൂടിയ ഒരു ഹേതുവാകുന്ന ലിംഗം ഇവിടെയില്ല. അതില്ലാതെ അനുമാനം ഉണ്ടാവുന്നതല്ല. ആ മംഗളാചരണത്തിൽ വേദമാകുന്ന ശബ്ദവും പ്രമാണമല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ:—

മംഗളാചരണത്തിന്റെ കർത്തവ്യതയെ ബോധിപ്പിക്കുന്ന ഒരു വേദവാക്യവും ഇക്കാലത്തിൽ കാണ്മാനില്ല, മംഗളാചരണത്തിൽ അർത്ഥാപത്തി പ്രമാണവും സംഭാവ്യമല്ല. എന്തെന്നാൽ:— മംഗളാചരണം കൂടാതെ ഒരിക്കലും ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ സമാപ്തിയുണ്ടാകുന്നില്ലെങ്കിൽ ആ ഗ്രന്ഥസമാപ്തി ആ മംഗളാചരണം കൂടാതെ അനുപപന്നമായിട്ടു് ആ മംഗളാചരണത്തെ കല്പിക്കുന്നു. പകൽ ഉണ്ണാത്ത ഒരുവന്റെ പീനത്വം രാത്രി ഭോജനംകൂടാതെ അനുപപന്നമായിട്ടു് രാത്രി ഭോജനത്തെ കല്പിക്കുന്നു. എന്നാൽ ഗ്രന്ഥസമാപ്തി മംഗളാചരണമില്ലാതെയും കണ്ടുവരുന്നു. അതുകൊണ്ടു് മംഗളാചരണത്തിൽ അർത്ഥാപത്തിപ്രമാണവും സംഭവിക്കുന്നതല്ല. മംഗളാചരണത്തിൽ ഒരു പ്രമാണവും ഇല്ലാത്തതുപോലെ

പ്രയോജനവും കാണ്മാനില്ല. ഗ്രന്ഥസമാപ്തി, മംഗളാചരണംകൂടാതെയും കാണ്മാനുള്ളതുകൊണ്ടു് അതു് മംഗളാചരണത്തിൻെറ പ്രയോജനമല്ല. ''യാതൊന്നു് യാതൊന്നില്ലാതെ ഒരിക്കലും ഉണ്ടാകുന്നില്ലയോ അതുതന്നെയാണു് അതിൻെറ പ്രയോജനം''. ഏതു പുരുഷനിൽ സ്വാതസ്സിദ്ധമായ വിഘ്നങ്ങളുടെ അത്യന്താഭാവം ഉണ്ടോ ആ പുരുഷനിൽ ആ മംഗളാചരണം എത്രചെയ്താലും വിഘ്നധ്വംസത്തിൻെറ ജനകമാകുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടു് വിഘ്നങ്ങളുടെ ധ്വംസനവും ആ മംഗളാചരണത്തിൻെറ പ്രയോജനമല്ല. യാതൊന്നുണ്ടായാൽ മാത്രം യാതൊന്നു് അവശ്യം ഉണ്ടാകുന്നുവോ അതുതന്നെയാണു് അതിൻെറ പ്രയോജനം. ഗ്രന്ഥസമാപ്തി, വിഘ്നധ്വംസം എന്നീ രണ്ടു വിട്ടു് മറെറാരു പ്രയോജനം മംഗളാചരണത്തിന്നു് ശാസ്ത്രകാരന്മാർ സ്വീകരിച്ചിട്ടില്ല. അതുകൊണ്ടു് പ്രമാണവും പ്രയോജനവും ഇല്ലായ്കയാൽ മംഗളാചരണം ചെയ്യേണ്ടതായിട്ടില്ല.

സമാധാനം:— ഗ്രന്ഥാരംഭത്തിൽ മംഗളാചരണം അവശ്യം ചെയ്യേണ്ടതാണ്. മംഗളാചരണത്തിന്നു് പ്രമാണമില്ലെന്നു് വാദി പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതു് ശരിയല്ല.

എന്തെന്നാൽ, ''നിർവ്വിഘ്നസമാപ്തികാമോ മംഗളമാചരേത്'' എന്നു് ശ്രുതിതന്നെ മംഗളാചരണത്തിൽ പ്രമാണമാണ്. ഇക്കാലത്തിൽ ഒരു വേദശാഖയിലും ഈ ശ്രുതി പ്രത്യക്ഷമായി കാണ്മാനില്ലെങ്കിലും ശിഷ്ടാചാരത്വമാകുന്ന ഹേതുകൊണ്ടു് ആ ശ്രുതിയെ അനുമാനിക്കേണ്ടതാണ്. ശ്രുതിയിലുള്ള വേദശാഖകൾ പലതും വിട്ടുപോയിട്ടുണ്ടു്. അതുകൊണ്ടു് ഇക്കാലത്തിൽ പ്രത്യക്ഷമായി കാണാനില്ലെങ്കിലും ആ ശ്രുതിയെ ഇങ്ങനെ കല്പിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ആ അനുമാനത്തിൻെറ ആകാരം ഇങ്ങനെയാണ്:-

''മംഗളം വേദബോധിതാഭീഷ്ടോപായതാകം അലൌകികാവിഗീത ശിഷ്ടാചാര വിഷയത്വാത് ദർശാദിവത്''.

വേദംകൊണ്ടു ബോധിപ്പിച്ച നിർവ്വിഘ്നപരിസമാപ്തിയാകുന്ന ഇഷ്ടത്തിൻെറ ഉപായത യാതൊന്നിൽ ഉണ്ടോ അതിനെ ''വേദബോധിതാഭീഷ്ടോപായതാകം'' എന്നു പറയുന്നു, ഇങ്ങനെയുള്ള വേദബോധിതാഭീഷ്ടത്തിൻെറ ഉപായം മംഗളമാകുന്നു. അലൌകികവും അവിഗീതവുമായ ശിഷ്ടപുരുഷന്മാരുടെ ആചാരത്തെ അലൌ

കികാവിഗീതശിഷ്ടാചാരമെന്നു പറയുന്നു. ഏതേതു് അലൌകികാവിഗീതശിഷ്ടാചാരമാകുന്നുവോ, അതതു് വേദബോധിതാഭീഷ്ടോപായതാകംതന്നെയാകുന്നു. ദർശപൂർണ്ണമാസകർമ്മം അലൌകികാവിവിഗീതശിഷ്ടാചാരവിഷയമാകുന്നു, എന്നതു് ഇവിടെ ദൃഷ്ടാന്തമാണു്.

''ദർശപൂർണ്ണമാസാഭ്യാം സ്വർഗ്ഗകാമോ യജേത''. എന്ന വേദവാക്യംകൊണ്ടു് ബോധിതവും സ്വർഗ്ഗമാകുന്ന ഇഷ്ടത്തിന്റെ ഉപായവുമാണു് ദർശപൂർണ്ണമാസകർമ്മം. അതുപോലെ ഈ മംഗളവും അലൌകികവും അവിഗീതവുമായ ശിഷ്ടാചാരരൂപമാകയാൽ വേദബോധിതമായ നിർവ്വിഘ്നപരിസമാപ്തിയാകുന്ന അഭീഷ്ടത്തിന്റെ ഉപായമായിട്ടും അവശ്യം സംഭവിക്കേണ്ടതാണു്. ഇവിടെ മംഗളം 'പക്ഷ'വും വേദബോധിതമായ അഭീഷ്ടാർത്ഥത്തിന്റെ ഉപായത 'സാധ്യ'വും, അലൌകികവും അവിഗീതവുമായ ശിഷ്ടാചാരവിഷയത്വം 'ഹേതു'വും ദർശപൂർണ്ണമാസാദിയാകുന്ന കർമ്മം 'ദൃഷ്ടാന്ത'വും ആകുന്നു. അനുമാനത്തിന്റെ സ്വഭാവം മുമ്പേട്ടു് അറിയാവുന്നതാണു്. പ്രത്യക്ഷാദിപ്രമാണങ്ങളെയും അനുമാനത്തിന്റെ അംഗഭൂതങ്ങളായ പക്ഷദൃഷ്ടാന്താദികളുടെ ലക്ഷണത്തെയും ദ്വിതീയപരിച്ഛേദത്തിൽ പറയുന്നതാണു്. ഇവിടെ ഹേതുവിലിരിക്കുന്ന അലൌകികം, അവിഗീതം, ശിഷ്ടം എന്നീ മൂന്നു പദങ്ങളുടെ അർത്ഥം താഴെ പറയാം:—

ശാസ്ത്രത്തിന്റെ ആജ്ഞയില്ലാതെതന്നെ കേവലരാഗംകൊണ്ടു പ്രാപ്തമായ ആഹാരാദികളെ ലൌകികങ്ങൾ എന്നും, അലൌകികവ്യവഹാരങ്ങളിൽനിന്നു് ഭിന്നമായവയെ അലൌകികങ്ങൾ എന്നും പറയുന്നു. ഏതു് ആചാരം നരകം മുതലായ ബലമുള്ള അനിഷ്ടത്തിന്നു ജനകമല്ലാതെ സ്വർഗ്ഗം മുതലായ അഭീഷ്ടത്തിന്റെ സാധനമാകുന്നുവോ ആ ആചാരത്തെ അവിഗീതമെന്നു പറയുന്നു. വേദങ്ങൾക്കു് പ്രാമാണ്യത്തെ അംഗീകരിക്കുന്നവരാണു് ശിഷ്ടന്മാർ. ഇങ്ങനെ അനുമാനംകൊണ്ടു സിദ്ധമായ ഉക്തശ്രുതി പ്രമാണംകൊണ്ടുതന്നെ ആ മംഗളത്തിന്നു് നിർവ്വിഘ്നഗ്രന്ഥസമാപ്തിയുടെ കാരണത നിശ്ചിതമാകുന്നു. അതുകൊണ്ടു് ജിനനാസ്തികാദികളുടെ ഗ്രന്ഥത്തിന്നു് മംഗളാചരണം കൂടാതെതന്നെ സമാപ്തി കാണുന്നുവെങ്കിലും അവരിലും ആ ഗ്രന്ഥസമാപ്തിയാകുന്ന കാര്യംകൊണ്ടു് ജന്മാന്തരത്തിൽ ചെയ്തിട്ടുള്ള മംഗളാചരണത്തെ അനുമാനിക്കേണ്ടതാണു്. ജന്മാന്തരത്തിൽ ചെയ്തിട്ടുള്ള മംഗളാചരണവും ഗ്രന്ഥസമാപ്തിക്കു് കാരണമാകുന്നതുകൊണ്ടു്, മുൻപറഞ്ഞ വ്യതിരേ

കവ്യഭിചാരം സംഭാവ്യമല്ല. മംഗളാചരണം ചെയ്തിട്ടും ഗ്രന്ഥസമാപ്തി കാണാത്തിടത്തു് ഗ്രന്ഥകർത്താവിൽ വിഘ്നബാഹുല്യം ഉണ്ടെന്നറിയേണ്ടതാണു്. അഥവാ അത്യന്തം ബലമുള്ള വിഘ്നമുണ്ടെന്നറിയേണ്ടതാണു്. ആ ബഹുവിഘ്നനിവൃത്തിയ്ക്കും അതിബലിഷ്ഠമായ വിഘ്നങ്ങളുടെ നിവൃത്തിയ്ക്കും അധികം മംഗളങ്ങളും അതിബലിഷ്ഠമായ മംഗളങ്ങളും ചെയ്യേണ്ടതാണു്. ഇങ്ങനെയുള്ള വിഘ്നനിവർത്തകമായ മംഗളം ആ ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ ഇല്ല. അതുകൊണ്ടു് മുൻപറഞ്ഞ അന്വയവ്യഭിചാരവും ഇവിടെ ഉണ്ടാകുന്നില്ല. ഇങ്ങനെ ആ മംഗളാചരണത്തിൽ മേൽപറഞ്ഞ ശ്രുതിയുടെ പ്രാമാണ്യവും നിർവ്വിഘ്നഗ്രന്ഥസമാപ്തിയാകുന്ന പ്രയോജനവും സംഭവിക്കെ ഗ്രന്ഥാരംഭത്തിൽ മംഗളാചരണം അവശ്യം ചെയ്യേണ്ടതാണു്.

ചില ഗ്രന്ഥകാരന്മാർ, ഗ്രന്ഥസമാപ്തിക്കു് പ്രതിബന്ധമായ വിഘ്നങ്ങളുടെ ധ്വംസംതന്നെയാണു് മംഗളാചരണത്തിന്റെ പ്രയോജനമെന്നു് സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നു. ഈ മംഗളവാദത്തെ ന്യായപ്രകാശത്തിന്റെ പ്രഥമപരിച്ഛേദത്തിൽ വിസ്തരിച്ചു് നിരൂപണം ചെയ്തിട്ടുണ്ടു്. അതുകൊണ്ടാണു് ഇവിടെ സംക്ഷേപിച്ചു് പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതു്.

അഥ ഗ്രന്ഥാരംഭഃ

ശ്രീശങ്കരാചാര്യകൃതമായ ഭാഷ്യത്തോടുകൂടിയതും ശ്രീവ്യാസഭഗവന്നിർമ്മിതവുമായ സൂത്രസമൂഹമാകുന്ന ശാരീരകമീമാംസാശാസ്ത്രത്തിൽ "അഥാതോ ബ്രഹ്മജിജ്ഞാസാ" എന്ന ഒന്നാമത്തെ സൂത്രം കൊണ്ടു് വിവേകം മുതലായ സാധനചതുഷ്ടയസമ്പത്തിയുള്ളശേഷം അധികാരിപുരുഷനുവേണ്ടി ബ്രഹ്മജ്ഞാനത്തിന്റെ ഇച്ഛയെ വിധിച്ചിരിക്കുന്നു. അവിടെ വിചാരംചെയ്യപ്പെട്ട തത്വമസ്യാദിവാക്യങ്ങളെക്കൊണ്ടുണ്ടായതും ജീവബ്രഹ്മൈക്യത്തെ വിഷയീകരിക്കുന്നതുമായ "അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി" എന്നിങ്ങനെയുള്ള ഫലമാകുന്ന ജ്ഞാനംതന്നെയാണു് ആ ഇച്ഛയുടെ കർമ്മം. ആ മോക്ഷഹേതുവായ ഫലരൂപജ്ഞാനം തത്ത്വംപദാർത്ഥത്തിന്റെ ജ്ഞാനത്തിന്നധീനമാകുന്നു. എന്തെന്നാൽ:—

പദാർത്ഥജ്ഞാനം കൂടാതെ വാക്യാർത്ഥജ്ഞാനം ആർക്കും ഉണ്ടാകുന്നതല്ല. പദാർത്ഥജ്ഞാനമുള്ള പുരുഷനു മാത്രമേ വാക്യാർത്ഥജ്ഞാനമുണ്ടാകുന്നുള്ളു. ആ വാക്യാർത്ഥജ്ഞാനത്തിന്നു് ഹേതുവായ

പദാർത്ഥജ്ഞാനവും ആ തത്വംപദാർത്ഥത്തിന്റെ വിചാരത്തിന്നധീനമാകുന്നു. തത്വംപദാർത്ഥവിചാരമില്ലാതെ ആ പദാർത്ഥജ്ഞാനം ഉണ്ടാകയില്ല. അതുകൊണ്ടു് അപ്പറഞ്ഞ സൂത്രംകൊണ്ടു് അർത്ഥാത് ആ വിചാരത്തിന്റെ കർത്തവ്യതയെ വിധിച്ചിരിക്കുന്നു. അതായത് സാധനചതുഷ്ടയസമ്പത്തിക്കുശേഷം അധികാരിപുരുഷൻ ബ്രഹ്മവിചാരം ചെയ്യേണ്ടതാണു് എന്ന അർത്ഥം ആ സൂത്രത്തിന്നു് സിദ്ധമായി.

അവിടെ ആ വിചാരം രണ്ടുപ്രകാരത്തിലുണ്ടു്. 1. പ്രധാനവിചാരവും 2. സഹകാരി വിചാരവുമാകുന്നു. അഹംബ്രഹ്മാസ്മി എന്നിങ്ങനെയുള്ള വാക്യാർത്ഥജ്ഞാനംകൊണ്ടു് പ്രാപ്തമാകുവാൻ അത്യഭീഷ്ടമാകയാൽ ബ്രഹ്മം പ്രധാനമാകുന്നു. ഇങ്ങനെ പ്രധാനമായ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ വിചാരം പ്രധാനവിചാരമാകുന്നു. ആ ബ്രഹ്മവിചാരം സമന്വയം മുതലായവയുടെ വിചാരം കൂടാതെ സംഭാവ്യമല്ലായ്കയാൽ സമന്വയം, അവിരോധം, സാധനം, ഫലം എന്നീ നാലിന്റെ വിചാരത്തെ സഹകാരി വിചാരമെന്നു പറയുന്നു. ഉപനിഷത്തുക്കളാകുന്ന വേദാന്തങ്ങളിലുള്ള വാക്യങ്ങളുടെ ബ്രഹ്മാത്മാഭേദത്തിന്റെ പ്രതിപാദകതകൊണ്ടുള്ള താല്പര്യത്തെ സമന്വയമെന്നു പറയുന്നു. ആ സമന്വയത്തിന്റെ വിചാരം ശാരീരികമീമാംസാശാസ്ത്രത്തിന്റെ പ്രഥമാദ്ധ്യായത്തിൽ ചെയ്തിട്ടുണ്ടു്. ശ്രുതിവിരുദ്ധമായിട്ടുള്ള സ്മൃത്യാദികൾക്കും പ്രത്യക്ഷാദിപ്രമാണങ്ങൾക്കും ആഭാസരൂപതയുള്ളതുകൊണ്ടു് ആ വേദാന്തസമന്വയത്തിന്നു് സ്മൃതിപ്രത്യക്ഷപ്രമാണങ്ങളോടുള്ള വിരോധാഭാവത്തെ അവിരോധമെന്നു പറയുന്നു. ആ അവിരോധത്തിന്റെ വിചാരവും ആ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ ദ്വിതീയാദ്ധ്യായത്തിൽ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്. ജ്ഞാനപ്രാപ്തിക്കുള്ള ഉപായങ്ങളെ സാധനമെന്നു പറയുന്നു. അന്തരംഗമെന്നും ബഹിരംഗമെന്നും ആ സാധനം രണ്ടുപ്രകാരത്തിലുണ്ടു്. രണ്ടുപ്രകാരത്തിലുള്ള ആ സാധനങ്ങളുടെ വിചാരവും അതേ ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ തൃതീയാദ്ധ്യായത്തിൽ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്. ആ സാധനങ്ങളെക്കൊണ്ടു് പ്രാപ്യമായ അർത്ഥത്തെ ഫലമെന്നു പറയുന്നു. ആ ഫലവും പരമെന്നും അപരമെന്നും രണ്ടുപ്രകാരത്തിൽ ഉണ്ടു്. ആ രണ്ടു പ്രകാരത്തിലുള്ള ഫലത്തിന്റെ വിചാരം അതേ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ നാലാം അദ്ധ്യായത്തിൽ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്. ഇങ്ങനെ സമന്വയം മുതലായ നാലെണ്ണത്തിന്റെ വിചാരത്തെ സഹകാരി വിചാരമെന്നു പറയുന്നു. അവിടെ ആ സാധനങ്ങളുടെ ഇടയിലുള്ള തത്വമസ്യാദി മഹാവാക്യങ്ങളുടെ അർത്ഥവിചാരത്തെ ബ്രഹ്മജ്ഞാന

ത്തിന്റെ അന്തരംഗസാധനമായും ആ വാക്യാർത്ഥവിചാരത്തിന്നുപ യുക്തമായ തത്ത്വംപദാർത്ഥവിചാരത്തെ സഹകാരിയായും പറയുന്നു. ആ തത്ത്വംപദാർത്ഥവിചാരത്തിന്നു് ബ്രഹ്മജ്ഞാനത്തിന്റെ അന്തരംഗസാധനത്വം തന്നെയുണ്ടു്. അതുകൊണ്ടു് ഈ ഗ്രന്ഥത്തിന്റെ ആരംഭത്തിൽ ഒന്നാമതായി തത്ത്വംപദാർത്ഥവിചാരം ചെയ്യുന്നു. ഇപ്പറഞ്ഞതിന്റെ താല്പര്യം ഇതാണു്. സാധനചതുഷ്ടയ സമ്പന്നനായ അധികാരിക്കു് മോക്ഷപ്രാപ്തി തത്ത്വമസ്യാദി മഹാവാക്യങ്ങളുടെ അർത്ഥജ്ഞാനംകൊണ്ടുമാത്രമാണുണ്ടാകുന്നതു്. ആ വാക്യാർത്ഥജ്ഞാനം തത്ത്വം പദാർത്ഥജ്ഞാനംകൊണ്ടു മാത്രമേ ഉണ്ടാകുന്നുള്ളു. ആ പദാർത്ഥജ്ഞാനം തത്ത്വം പദാർത്ഥവിചാരംകൊണ്ടു മാത്രമാണുണ്ടാകുന്നതു്. അതുകൊണ്ടു് ആ തത്ത്വം പദാർത്ഥവിചാരം മുമുക്ഷുക്കൾ അവശ്യം ചെയ്യേണ്ടതാണു്.

ശങ്ക:— ലോകത്തിലും ശാസ്ത്രത്തിലും സുഖപ്രാപ്തിക്കും ദുഃഖനിവൃത്തിക്കുംതന്നെയാണു് പുരുഷാർത്ഥത പറഞ്ഞുകാണുന്നതു്. ആ പുരുഷാർത്ഥത്തെ തന്നെയാണു് എല്ലാവരും സമ്പാദിക്കേണ്ടതു്. തത്ത്വം പദാർത്ഥത്തിന്റെ ജ്ഞാനംകൊണ്ടു് സുഖപ്രാപ്തിയോ ദുഃഖനിവൃത്തിയോ ഉണ്ടാകുന്നതല്ല. അപുരുഷാർത്ഥമാകയാൽ ആ പദാർത്ഥജ്ഞാനം സമ്പാദിക്കേണ്ടതായിട്ടില്ല.

സമാധാനം:— ആ പദാർത്ഥജ്ഞാനം സ്വരൂപേണ പുരുഷാർത്ഥരൂപമല്ലെങ്കിലും പുരുഷാർത്ഥസാധനമായ മഹാവാക്യാർത്ഥജ്ഞാനത്തിന്നു് ആ പദാർത്ഥജ്ഞാനം ഹേതുവാകുന്നു. അതുകൊണ്ടു വാക്യാർത്ഥജ്ഞാനംവഴിക്കു് പുരുഷാർത്ഥത്തിന്നു് സാധനമാകയാൽ ആ പദാർത്ഥജ്ഞാനം നാം അവശ്യം സമ്പാദിക്കേണ്ടതാണു്.

ശങ്ക:— ഏതു മോക്ഷത്തിന്നുവേണ്ടി തത്ത്വംപദാർത്ഥത്തെ നിരൂപണംചെയ്യുന്നുവോ ആ മോക്ഷം എന്താണു്? അജ്ഞാനനിവൃത്തിയെ മോക്ഷം എന്നു പറയുന്നുവോ? അഥവാ ബ്രഹ്മഭാവത്തെ മോക്ഷമെന്നു പറയുന്നുവോ? ഒന്നാമത്തെ പക്ഷത്തെ സ്വീകരിക്കുന്നതായാൽ അതു സംഭാവ്യമല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ അജ്ഞാനനിവൃത്തിയാകുന്ന മോക്ഷം ബ്രഹ്മസ്വരൂപത്തിൽനിന്നു് ഭിന്നംതന്നെ ആയെയ്യും. അതുകൊണ്ടു് ''ഏകമേവാദ്വിതീയം ബ്രഹ്മ'' എന്ന ശ്രുതിയ്ക്കു വിരോധം വരും. ബ്രഹ്മഭിന്നമായ മറ്റൊരു ഭാവപദാർത്ഥ

മില്ല. അജ്ഞാനനിവൃത്തി അഭാവരൂപമാകുന്നു. അതുകൊണ്ടു് അതുണ്ടായിരിക്കെയും ബ്രഹ്മത്തിൻെറ അദ്വിതീയരൂപത നിവൃത്തമാകുന്നില്ല. ഇങ്ങനെ ഭാവാദ്വൈതപരത (താല്പര്യം)കൊണ്ടു് ആ ശ്രുതിവിരോധം ഉണ്ടാകുന്നില്ലെങ്കിലും ബ്രഹ്മഭിന്നമായ ഭാവാഭാവരൂപമായ സർവ്വപ്രപഞ്ചത്തിൻേറയും നിഷേധംചെയ്യുന്ന അദ്വൈതപദത്തിന്നു് സങ്കോചംകൊണ്ടു് കേവലഭാവപദാർത്ഥത്തെ മാത്രം നിഷേധിക്കുക എന്നു് അർത്ഥം സ്വീകരിക്കുന്നതിൽ ഒരു പ്രമാണവും ഇല്ല.

കൂടാതെ, നിങ്ങളുടെ മതത്തിൽ ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നു് ഭിന്നമായ എല്ലാ പദാർത്ഥങ്ങൾക്കും കല്പിതത്വം മാത്രം അംഗീകൃതമാകയാൽ ബ്രഹ്മഭിന്നമായതുകൊണ്ടു് അവിദ്യാനിവൃത്തിയും കല്പിതമാകുവാനേ തരമുള്ളൂ. ഏതേതു പദാർത്ഥം കല്പിതമാകുന്നുവോ ആ പദാർത്ഥമെല്ലാം ശുക്തിരജതത്തിൻെറ മാതിരി മിഥ്യതന്നെയാകുന്നു. അതുകൊണ്ടു് അവിദ്യയുടെ നിവൃത്തിയാകുന്ന മോക്ഷത്തിന്നു് കല്പിതത്വംകൊണ്ടു് അനിത്യത്വംതന്നെ വന്നുചേരുന്നു. നിങ്ങളുടെ മതത്തിൽ അവിദ്യയേയും കല്പിതമായി സ്വീകരിച്ചിട്ടുണ്ടു്. കൽപിതവസ്തുവിൻെറ അഭാവവും കൽപിതംതന്നെയാണു്. അതുകൊണ്ടു് കൽപിതമായ അവിദ്യയുടെ നിവൃത്തിയും കൽപിതംതന്നെയാകുന്നു. കൽപിതവസ്തുവിന്നു് സത്യരൂപത സംഭാവ്യമല്ല, ഇക്കാരണംകൊണ്ടും അവിദ്യാനിവൃത്തിയാകുന്ന മോക്ഷത്തിന്നു് അനിത്യത്വംതന്നെയുണ്ടാകുന്നതാണു്. മോക്ഷം അനിത്യമാണെന്നു പറയുവാൻ നിങ്ങളും ഇഷ്ടപ്പെടുകയില്ലല്ലോ. ഒരു മോക്ഷവാദിയും മോക്ഷം അനിത്യമല്ലെന്നല്ലാതെ അംഗീകരിച്ചിട്ടില്ല. മോക്ഷവും അനിത്യമാണെന്നു വരുന്നപക്ഷം മുക്തപുരുഷന്മാർക്കും പുനരുൽപ്പത്തിയുണ്ടാകേണ്ടതാണു്, ''ന സ പുനരാവർത്തതേ'', ''യത് ഗത്വാ ന നിവർത്തന്തേ തദ്ധാമ പരമം മമ'' ഇത്യാദി ശ്രുതിസ്മൃതികൾ മുക്തപുരുഷൻെറ പുനരുൽപ്പത്തിയെ നിഷേധിച്ചിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടു് അവിദ്യാനിവൃത്തിയെ മോക്ഷമായി സ്വീകരിക്കാൻ വയ്യ.

ഇനി ബ്രഹ്മഭാവം മോക്ഷമാണെന്ന രണ്ടാംപക്ഷം സ്വീകരിക്കുകയാണെങ്കിൽ അതും ശരിയല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ആ ബ്രഹ്മഭാവം അനാദിയാകയാൽ നിത്യസിദ്ധമാകുന്നു. നിത്യസിദ്ധമായ പദാർത്ഥം സാധനംകൊണ്ടു സാദ്ധ്യമല്ല, അനിത്യപദാർത്ഥം മാത്രമാണു് സാധനംകൊണ്ടു് സാദ്ധ്യമാകുന്നതു്. അതു

കൊണ്ടു് ബ്രഹ്മഭാവമാകുന്ന മോക്ഷത്തിന്നു് ആത്മജ്ഞാനം കൊണ്ടു് സാദ്ധ്യതയില്ല. നിങ്ങൾ മോക്ഷത്തെ ആത്മജ്ഞാനം കൊണ്ടു് സാദ്ധ്യമാണെന്നു് സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടു ബ്രഹ്മഭാവത്തിന്നും മോക്ഷരൂപത്വം സംഭാവ്യമല്ല. ഇങ്ങനെ മോക്ഷത്തെ നിരൂപണംചെയ്‌വാൻ സാധിക്കാത്തതുകൊണ്ടു് മോക്ഷസാധനത്വേന മഹാവാക്യാർത്ഥജ്ഞാനത്തിന്നു് പ്രയോജന(വും) വത്തയും നിരൂപണംചെയ്യാൻ സാദ്ധ്യമല്ല.

സമാധാനം:— ഞങ്ങളുടെ മതത്തിൽ അവിദ്യാനിവൃത്തിതന്നെയാണു് മോക്ഷം. ആ അവിദ്യാനിവൃത്തി ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നു ഭിന്നമല്ല. അധിഷ്ഠാനമായ ബ്രഹ്മരൂപംതന്നെയാണു്. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ കല്പിതവസ്തുവിന്റെ അഭാവം അധിഷ്ഠാനത്തിൽനിന്നു് ഭിന്നമാകയില്ല. കല്പിതമായ സർപ്പം, രജതം മുതലായവയുടെ അഭാവം രജ്ജു, ശുക്തി മുതലായ അധിഷ്ഠാനത്തിൽനിന്നു് ഭിന്നമല്ല. അധിഷ്ഠാനരൂപംതന്നെയാണു്. അതുപോലെ കല്പിതമായ അവിദ്യയുടെ നിവൃത്തിയും അധിഷ്ഠാനമായ ബ്രഹ്മരൂപംതന്നെയാണു്.

ശങ്ക:— അവിദ്യാനിവൃത്തിയാകുന്ന മോക്ഷത്തെ ബ്രഹ്മരൂപമായി സ്വീകരിക്കുന്നപക്ഷം അതു് ജ്ഞാനംകൊണ്ടു് സാദ്ധ്യമാകയില്ല. നിങ്ങൾ മോക്ഷത്തെ ജ്ഞാനംകൊണ്ടു് സാദ്ധ്യമാണെന്നു പറയുന്നു.

സമാധാനം:— ജ്ഞാനംകൊണ്ടു് മോക്ഷം സാദ്ധ്യമാണു്. എന്നാൽ ഇവിടെ സാദ്ധ്യശബ്ദംകൊണ്ടു് ഞങ്ങൾ ജന്യത്വത്തെ വിവക്ഷിച്ചിട്ടില്ല. ജ്ഞാനംകൊണ്ടു മോക്ഷം ജന്യമാണെന്നു വിവക്ഷയില്ലെന്നർത്ഥം. അനാദിസിദ്ധമാകയാൽ ബ്രഹ്മഭാവത്തിന്നു് ഉല്പത്തി സംഭാവ്യമല്ല. സാദ്ധ്യശബ്ദംകൊണ്ടു് അഭിവ്യക്തി മാത്രമാണു് ഞങ്ങൾ വിവക്ഷിച്ചിട്ടുള്ളതു്. അതായതു്— ജ്ഞാനംകൊണ്ടു് മോക്ഷം അഭിവ്യക്തമാകുന്നു എന്നാണു് വിവക്ഷ. 'അഹംബ്രഹ്മാസ്മി' എന്ന ജ്ഞാനംകൊണ്ടുള്ള ദ്വൈതഭ്രമനിവൃത്തിയും അഖണ്ഡൈകരസമായ ആനന്ദത്തിന്റെ സ്ഫൂർത്തിയുംതന്നെയാണു് മോക്ഷത്തിന്റെ അഭിവ്യക്തി. അതുകൊണ്ടു് ''അഹംബ്രഹ്മാസ്മി'' എന്ന വാക്യാർത്ഥജ്ഞാനത്തിന്നു് മോക്ഷത്തിന്റെ സാധനത്വം സംഭാവ്യമാണു്. ഇങ്ങനെയുള്ള വാക്യാർത്ഥജ്ഞാനം തത്ത്വം പദാർത്ഥത്തിന്റെ ജ്ഞാനംകൊണ്ടുമാത്രം ഉണ്ടാകുന്നു. തത്ത്വം പദാർത്ഥനിരൂപണംകൊണ്ടു

മാത്രമേ ആ പദാർത്ഥജ്ഞാനം ഉണ്ടാകയുള്ളൂ. അതുകൊണ്ടു് ഒന്നാമത്തെ തത്പദാർത്ഥത്തെ നിരൂപണംചെയ്യാം.

അസാധാരണധർമ്മമാകുന്ന ലക്ഷണംകൊണ്ടും പ്രത്യക്ഷാദിയാകുന്ന പ്രമാണംകൊണ്ടും മാത്രമേ വസ്തുവിൻെറ സിദ്ധിയുണ്ടാകയുള്ളൂ എന്ന ന്യായത്തെ അംഗീകരിച്ചുകൊണ്ടു് ഒന്നാമതായി തത്പദാർത്ഥത്തിൻെറ ലക്ഷണത്തെ പറയാം. ബ്രഹ്മമാകുന്ന തൽപദാർത്ഥത്തിൻെറ ലക്ഷണം രണ്ടു പ്രകാരത്തിലുണ്ടു്. ഒന്നു് തടസ്ഥലക്ഷണവും മറേറതു് സ്വരൂപലക്ഷണവുമാകുന്നു.

"കാദാചിൽകത്വേ സതി വ്യാവർത്തകംതടസ്ഥലക്ഷണം"

അർത്ഥം:— ഏതു ലക്ഷണം തൻെറ ലക്ഷ്യത്തിൽ ചിലപ്പോഴ് മാത്രം ഇരുന്നുംകൊണ്ടു് തൻെറ ലക്ഷ്യത്തെ മററുള്ള പദാർത്ഥങ്ങളിൽനിന്നു് വേർതിരിക്കുന്നുവോ ആ ലക്ഷണത്തെ തടസ്ഥലക്ഷണമെന്നു പറയുന്നു. പൃഥിവിയുടെ 'ഗന്ധവത്വം' എന്ന ലക്ഷണം തടസ്ഥലക്ഷണമാകുന്നു. മഹാപ്രളയത്തിൽ സർവ്വകാര്യത്തിന്നും നാശമുണ്ടു്. അതുകൊണ്ടു് നൈയായികമതത്തിൽ ആ ഗന്ധഗുണം മഹാപ്രളയത്തിലെ പരമാണുവാകുന്ന പൃഥിവിയിൽ ഇരിക്കുന്നില്ല. നൈയായികമതപ്രകാരം ഏതു ക്ഷണത്തിൽ ദ്രവ്യം ഉൽപ്പന്നമാകുന്നുവോ ആ ക്ഷണത്തിൽ ആ ദ്രവ്യത്തിൽ രൂപാദിഗുണങ്ങൾ ഉൽപ്പന്നമാകുന്നില്ല. ദ്വിതീയക്ഷണത്തിൽ ആ രൂപാദിഗുണങ്ങൾ ഉണ്ടാകുന്നു. പ്രഥമക്ഷണത്തിൽ ആ ദ്രവ്യം നിർഗ്ഗുണമായിട്ടുതന്നെയാണു് ഉൽപ്പന്നമാകുന്നതു്. ഈ വിഷയത്തിലുള്ള യുക്തി, ന്യായപ്രകാശത്തിൻെറ ദ്വിതീയ പരിച്ഛേദത്തിൽ വിസ്തരിച്ചുപറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്. അതുകൊണ്ടു് പൃഥിവിയുടെ ഉല്പത്തിക്ഷണത്തിലും ആ ഗന്ധഗുണം ആ പൃഥിവിലിരിക്കുന്നില്ല. മദ്ധ്യകാലത്തിൽ മാത്രമാണിരിക്കുന്നതു്. അതുകൊണ്ടു് ആ ഗന്ധഗുണം 'കാദാചിൽക' (ചിലപ്പോഴ് ഉള്ളതു്) മാണു്. കൂടാതെ ആ ഗന്ധഗുണം തൻെറ ആശ്രയമായ പൃഥിവിയെ ജലാദിപദാർത്ഥങ്ങളിൽനിന്നു് വേർതിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇങ്ങനെ കാദാചിൽകമാകയാലും വ്യാവർത്തകമാകയാലും ആ ഗന്ധവത്വം പൃഥിവിയുടെ തടസ്ഥലക്ഷണംതന്നെയാകുന്നു. ഇപ്രകാരം തത്പദാർത്ഥമാകുന്ന ബ്രഹ്മത്തിന്നു് സൃഷ്ടിസ്ഥിതിലയകാരണത്വം എന്നതു് തടസ്ഥലക്ഷണമാകുന്നു. ഇവിടെ സൃഷ്ടിശബ്ദംകൊണ്ടു് ജഗദുൽപത്തിയും സ്ഥിതിശബ്ദംകൊണ്ടു് ജഗൽപാലനവും ലയശബ്ദംകൊണ്ടു് ജഗൽപ്രളയവും ഗ്രഹിക്കേണ്ടതാണു്. ജഗത്തി

ന്റെ ഉൽപത്തിസ്ഥിതിലയകാരണത്വം ബ്രഹ്മത്തിൽ എന്നുമില്ല. മായാധിഷ്ഠാനതാകാലത്തിൽ മാത്രമേയുള്ളൂ. അതുകൊണ്ടു് ആ സൃഷ്ടിസ്ഥിതിലയകാരണത്വം കാദാൽചികമാകുന്നു. സാംഖ്യനൈയായികാദികറ ജഗത്തിന്റെ കാരണമായിട്ടു് കൽപിച്ചിട്ടുള്ള പ്രധാന പരമാണ്വാദികളിൽനിന്നു് ലക്ഷ്യമായ ബ്രഹ്മത്തെ വേർതിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടു് വ്യാവർത്തകവുമാണു്. ഇങ്ങനെ കാദാചിൽകമാകയാലും വ്യാവർത്തകമാകയാലും സൃഷ്ടിസ്ഥിതി ലയകാരണത്വം ബ്രഹ്മത്തിന്റെ തടസ്ഥലക്ഷണമാകുന്നു.

ഇനി ആ ലക്ഷണത്തിലുള്ള പദകൃത്യത്തെ പറയാം:— ആ ലക്ഷണത്തിൽ ലയകാരണത്വം എന്നുമാത്രം പറയുകയാണെങ്കിൽ ആ ബ്രഹ്മത്തിന്നു കേവലം ജഗത്തിന്റെ ഉപാദനകാരണത്വം മാത്രം സിദ്ധമാകുന്നതാണു്. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ഏതു കാരണത്തിൽ ഏതു കാര്യം ലയിക്കുന്നുവോ ആ കാരണം ആ കാര്യത്തിന്റെ ഉപാദാനകാരണം മാത്രമാകുന്നു. ഘടത്തിന്റെ ലയത്തിന്നു കാരണമായ മൃത്തിക ഘടത്തിന്റെ ഉപാദനകാരണം മാത്രമാണു്. നിമിത്തകാരണമല്ല. അതുപോലെ ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നു ഭിന്നമായ ജഗന്നിമിത്തകാരണത്തെ അംഗീകരിക്കേണ്ടിവരുന്നതുകൊണ്ടു് ''ഏകമേവാദ്വിതീയം'' എന്ന ശ്രുതിക്കു് വിരോധംവരും. ആ ദോഷത്തെ നിവർത്തിപ്പാൻവേണ്ടി ലക്ഷണത്തിൽ ''സ്ഥിതികാരണത്വ''ത്തെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. സ്ഥിതികാരണത്വം എന്നുമാത്രം ബ്രഹ്മത്തിന്നു് തടസ്ഥലക്ഷണം പറയുകയാണെങ്കിൽ ഘടത്തിന്നു് കുലാലൻ നിമിത്തകാരണമാകുന്നതുപോലെ ആ ബ്രഹ്മവും ജഗത്തിന്നു് കേവലം നിമിത്തകാരണമായേയുള്ളൂ. ഉപാദനകാരണം മറ്റേതെങ്കിലുമായേയ്ക്കും. അതു് വേദാന്തസിദ്ധാന്തത്തിന്നു് വിരുദ്ധമാണു്. ആ ദോഷത്തെ നിവർത്തിപ്പാൻവേണ്ടി ആ ലക്ഷണത്തിൽ ''ലയകാരണത്വം'' പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ സൃഷ്ടി, സ്ഥിതി, ലയം എന്നീ മൂന്നിന്റേയും കാരണത്വമാകുന്ന തടസ്ഥലക്ഷണം പറഞ്ഞതുകൊണ്ടു് ബ്രഹ്മം ജഗത്തിന്റെ അഭിന്ന നിമിത്തോപാദനമാണെന്നു സിദ്ധമായി. അതായതു് ഒരേ ബ്രഹ്മം ജഗത്തിന്റെ ഉപാദനകാരണവും നിമിത്തകാരണവും ആകുന്നു. ഇതുകൊണ്ടു് ബ്രഹ്മത്തിന്നു് ഈ തടസ്ഥലക്ഷണം സിദ്ധമായി— ''ജഗൽകർതൃത്വേ സതി ജഗദുപാദാനത്വം''.

കർതൃത്വത്തോടുകൂടിയ ജഗത്തിന്റെ ഉപാദാനകാരണത്വം തന്നെയാണു് ബ്രഹ്മത്തിന്റെ തടസ്ഥലക്ഷണം. അവിടെ ജഗദുപാദാനത്വം എന്നുമാത്രം ലക്ഷണം പറയുകയാണെങ്കിൽ മായ

യിൽ ആ ലക്ഷണത്തിന്നു് അതിവ്യാപ്തിയുണ്ടാകും. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ, ശുദ്ധബ്രഹ്മത്തിന്നു ജഗദുപാദാനത്വം ഇല്ല. മായാവിശിഷ്ടമായ ബ്രഹ്മത്തിന്നു് മാത്രമാണു് അതുള്ളതു്. വിശിഷ്ടത്തിലിരിക്കുന്ന ധർമ്മം വിശേഷത്തിലും അവശ്യം ഇരിക്കേണ്ടതാണു്. അതുകൊണ്ടു് ബ്രഹ്മത്തിന്റെ വിശേഷണമായ മായയ്ക്കും ജഗത്തിന്റെ ഉപാദാനകാരണത്വം അവശ്യം ഉണ്ടാകാവുന്നതാണു്.

''മായാം തു പ്രകൃതിം വിദ്യാത്''' എന്ന ശ്രുതിയും ആ മായയ്ക്കു് ജഗദുപാദാനകാരണത്വം പ്രറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്. അതിവ്യാപ്തിദോഷത്തെ നിവർത്തിപ്പാൻവേണ്ടി ആ ലക്ഷണത്തിൽ ജഗൽകർത്തൃത്വം എന്ന പദം പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. കാര്യത്തിനുള്ള ഉപാദാനത്തിന്റെ അപരോക്ഷജ്ഞാനവും കാര്യകാരണത്തിന്റെ ഇച്ഛയും ആ ഇച്ഛയിൽനിന്നുണ്ടാകുന്ന പ്രയത്നമാകുന്ന കൃതിയും ആരിൽ ഇരിക്കുന്നുവോ അവനെയാണു് കർത്താവെന്നു പറയുന്നതു്. കുലാലാദികൾ ജ്ഞാനേച്ഛാപ്രയത്നങ്ങളോടുകൂടിയവരാകയാൽ ഘടം മുതലായ കാര്യങ്ങളുടെ കർത്താക്കളായി പറയപ്പെടുന്നു. ഇതുപോലെ കർത്തൃത്വം ചേതനങ്ങളിൽമാത്രം സംഭാവ്യമാണു്. ജഡമായ മായയിൽ സംഭവിക്കുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ടു് ജഗൽകർത്തൃത്വ പദത്തിന്റെ ബലംകൊണ്ടു് മായയിൽ അപ്പറഞ്ഞ ലക്ഷണത്തിന്നു് അതിവ്യാപ്തിയുണ്ടാകുന്നതല്ല. കൂടാതെ ജഗൽകർത്തൃത്വം മാത്രം എന്നു് ബ്രഹ്മത്തിന്റെ തടസ്ഥലക്ഷണം പറയുകയാണെങ്കിൽ നൈയായികന്മാരാൽ ജഗത്തിന്നു കേവലം കർത്താവായിട്ടുമാത്രം സ്വീകരിക്കപ്പെട്ട ഈശ്വരനിൽ ആ ലക്ഷണത്തിന്നു് അതിവ്യാപ്തിയുണ്ടാകും. ആ ദോഷത്തെ നിവർത്തിപ്പാൻവേണ്ടി ജഗദുപാദാനത്വം എന്ന പദം പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. അവിടെ ആ നൈയായികന്മാർ പരമാണുക്കളെയാണു് ജഗത്തിന്റെ ഉപാദാനകാരണമായി സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളതു്. ഈശ്വരനെ ജഗത് കർത്താവായിട്ടു മാത്രമാണു് സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളതു്. ഇങ്ങനെ നൈയായികന്മാർ ജഗത്തിന്റെ ഉപാദാനത്തിന്റെയും കർത്താവിന്റെയും ഭേദത്തെ തന്നെ അംഗീകരിച്ചിരിക്കുന്നു. നമ്മുടെ സിദ്ധാന്തപ്രകാരം ബ്രഹ്മം ജഗത്തിന്റെ അഭിന്ന നിമിത്തോപാദാനകാരണമാകുന്നു. അതുകൊണ്ടു് ജഗദുപാദാനത്വം എന്ന പദം പറഞ്ഞിരിക്കയാൽ ആ നൈയായികന്ന അഭിമാനമായ ഈശ്വരനിൽ ആ ലക്ഷണത്തിന്നു് അതിവ്യാപ്തിയുണ്ടാകുന്നില്ല.

ശങ്ക:— ആ അതിവ്യാപ്തിയോടുകൂടിയ ലക്ഷണം ലക്ഷ്യത്തിന്റെ സിദ്ധി എന്തുകൊണ്ടു ചെയ്യുന്നില്ല.

സമാധാനം:— ലക്ഷണത്തിന്ന് അതിവ്യാപ്തി, അവ്യാപ്തി, അസംഭവം എന്ന് മൂന്നു ദോഷങ്ങൾ ഉണ്ട്. ഈ മൂന്നിൽ ഏതെങ്കിലും ഒരു ദോഷമുള്ള ലക്ഷണം ദുഷ്ടമാണെന്നു പറയപ്പെടുന്നു. ദുഷ്ടലക്ഷണംകൊണ്ട് ലക്ഷ്യത്തിന്റെ സിദ്ധിയുണ്ടാകയില്ല. ദോഷങ്ങളിൽനിന്ന് വിട്ടു നില്ക്കുന്ന ലക്ഷണത്തെ അദുഷ്ടമെന്നു പറയുന്നു. അദുഷ്ടലക്ഷണംകൊണ്ടു മാത്രമേ ലക്ഷ്യത്തിന്റെ സിദ്ധിയുണ്ടാകയുള്ളു. അതുകൊണ്ട് ആ ലക്ഷണത്തിൽ വേറേയും പദങ്ങളെ ചേർത്തു അതിവ്യാപ്ത്യാദിദോഷങ്ങളെ അവശ്യം നിവർത്തിക്കേണ്ടതാണ്. ഏതു ലക്ഷണം സ്വലക്ഷ്യത്തിൽ ഇരുന്നുംകൊണ്ട് അലക്ഷ്യത്തിലും ഇരിക്കുന്നുവോ ആ ലക്ഷണം അതിവ്യാപ്തി ദുഷ്ടമാകുന്നു. ഗോവിന്ന് 'ശൃംഗിത്വം' എന്ന ലക്ഷണം ഗോവാകുന്ന ലക്ഷ്യത്തിൽ ഇരുന്നുംകൊണ്ട് മഹിഷം, അജം മുതലായ അലക്ഷ്യങ്ങളിലും ഇരിക്കുന്നതുകൊണ്ട് ആ ഗോവിന്നു പറഞ്ഞ 'ശൃംഗിത്വ'ലക്ഷണം അതിവ്യാപ്തിദോഷമുള്ളതാകുന്നു.

ഏതു ലക്ഷണം സ്വലക്ഷ്യത്തിന്റെ ഏകദേശത്തിൽ ഇരിക്കുന്നുവോ ആ ലക്ഷണം അവ്യാപ്തിദോഷത്തോടുകൂടിയതാകുന്നു. ഗോവിന്റെ 'കപിലത്വം' (തവിട്ടുനിറം) എന്ന ലക്ഷണം ചില ഗോക്കളിൽമാത്രം ഇരിക്കുന്നു. എല്ലാ ഗോക്കളിലും ഇരിക്കുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് 'കപിലത്വ'ലക്ഷണം അവ്യാപ്തിദോഷത്തോടുകൂടിയതാണ്.

ഏതു ലക്ഷണം സ്വലക്ഷ്യത്തിലിരിക്കുന്നില്ല ആ ലക്ഷണത്തെ അസംഭവദോഷത്തോടുകൂടിയതായിപ്പറയുന്നു. ഗോവിന്റെ 'ഏകശഫത്വം' (ഒററക്കുളമ്പുള്ളത്) എന്ന ലക്ഷണം ഒരു ഗോവിലും ഇരിക്കുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് അത് അസംഭവദോഷത്തോടുകൂടിയതാണ്. ശഫം എന്നതു് കുളമ്പിന്റെ പേരാകുന്നു. ഏതു് പദാർത്ഥത്തിന്ന് ഏതു ലക്ഷണത്തെ ചെയ്യുന്നുവോ ആ ലക്ഷണത്തിന്ന് ആ പദാർത്ഥം ലക്ഷ്യമാകുന്നു. അതിവ്യാപ്തി മുതലായ ദോഷങ്ങളില്ലാത്തതുകൊണ്ട് അപ്പറഞ്ഞ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ തടസ്ഥലക്ഷണം സമീചീന (ശരി) മാണ്.

ശങ്ക:— ഒരേ ബ്രഹ്മത്തിൽ ജഗത്തിന്റെ ഉപാദാനത്വവും കർത്തൃത്വവും സംഭാവ്യമല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ:— ലോകത്തിൽ അങ്ങനെ കാണുന്നില്ല. ഘടത്തിന്റെ കർത്താവായ കുലാലൻ ഘട

ത്തിന്റെ ഉപാദാനകാരണമാകുന്നില്ല. ഘടത്തിന്റെ ഉപാദാനകാരണമായ മൃൽപിണ്ഡം ആ ഘടത്തിന്റെ കർത്താവുമല്ല. അതു ഘടത്തിന്റെ ഉപാദാനകാരണം മാത്രമാണു്. കുലാലൻ ഘടത്തിന്റെ കർത്താവു് മാത്രമാണു്. ഇങ്ങനെ ഘടാദികാര്യങ്ങളിൽ ഉപാദാനകാരണത്തിന്റേയും കർത്താവിന്റേയും ഭേദം കാണുന്നുണ്ടു്. ദൃഷ്ടാർത്ഥത്തിന്നനുസരിച്ചു മാത്രമാണു് അദൃഷ്ടാർത്ഥത്തെ കൽപിക്കേണ്ടതു്. ദൃഷ്ടാർത്ഥത്തിന്നു് വിരുദ്ധമായ അദൃഷ്ടാർത്ഥകൽപന ശരിയല്ല. ഒരേ ബ്രഹ്മത്തെ ജഗത്തിന്റെ ഉപാദാനമായും കർത്താവായും സ്വീകരിക്കുക എന്ന അദൃഷ്ടാർത ഥകൽപന ദൃഷ്ടാർത്ഥത്തിന്നു് വിരുദ്ധമാകയാൽ എങ്ങനെ സംഭവിക്കും? അതുകൊണ്ടു് ദൃഷ്ടവിരോധമുള്ളതിനാൽ ഒരേ ബ്രഹ്മത്തെ ജഗത്തിന്റെ ഉപാദാനമെന്നും കർത്താവെന്നും സ്വീകരിക്കുന്നതു് അസംഗതമാകുന്നു. ഈശ്വരനെ ജഗത്തിന്റെ കർത്താവായും ഈശ്വരഭിന്നങ്ങളായ പരമാണ്വാദികളെ ഉപാദാനകാരണമായും സ്വീകരിക്കേണ്ടതാണു്. ഈ വിഷയത്തിൽ ദൃഷ്ടവിരോധമില്ല. ഘടാദികാര്യങ്ങളിൽ കർത്താവിന്നും ഉപാദാനത്തിന്നുമുള്ള ഭേദം എല്ലാവർക്കും പ്രസിദ്ധമാണു്. ഇപ്പറഞ്ഞതുകൊണ്ടു് ഈ അനുമാനം സിദ്ധമായി "ഇദം ജഗത്, ഭിന്നനിമിത്തോപാദാനകം കാര്യത്വാത്, ഘടാദിവത്"—ഈ ജഗത്തു് ഉപാദാനകാരണത്തിന്റേയും കർത്താവാകുന്ന നിമിത്തകാരണത്തിന്റേയും ഭേദത്തോടുകൂടിയതാണു്. കാര്യമാകയാൽ ഘടാദികാര്യങ്ങളുടെ മാതിരി.

കൂടാതെ ബ്രഹ്മം ജഗത്തിന്റെ അഭിന്നനിമിത്തോപാദാനമാണെന്നു് ഞങ്ങൾ വെറും കൽപന ചെയ്യുതല്ല.

"തദൈക്ഷത ബഹുസ്യാം പ്രജായേയ." എന്ന ശ്രുതി ആ അർത്ഥത്തെ ബോധിപ്പിക്കുന്നു എന്നു നിങ്ങൾ പറയുന്നതും ശരിയല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ:— മുൻപറഞ്ഞ പ്രകാരം ദൃഷ്ടാർത്ഥത്തിന്നു വിരുദ്ധമായിട്ടു് ആ ശ്രുതിക്കു് അപ്പറഞ്ഞ അർത്ഥം സംഭവിക്കുന്നതല്ല. മറെറാരു അർത്ഥമേ സംഭവിക്കുകയുള്ളു. അതുകൊണ്ടു ബ്രഹ്മത്തെ ജഗത്തിന്നുള്ള അഭിന്നനിമിത്തോപാദാനകാരണമായി പറയുന്നതു് ശരിയല്ല.

സമാധാനം:— "തദൈക്ഷത ബഹുസ്യാം", "സോകാമയത ബഹുസ്യാം പ്രജായേയ"—

അർത്ഥം:— ആ പരമാത്മാവ് ''ഞാൻ അനേകം രൂപത്തോടുകൂടിയവനായിരിക്കട്ടെ'' എന്നും 'അനേകം രൂപത്തോടുകൂടിയവനായിത്തീരട്ടെ' എന്നും സങ്കല്പിച്ചു. ഈ ശ്രുതികൾ ഒരേ ബ്രഹ്മത്തെ നാനാരൂപമായി ഭവിക്കുവാൻ കാമനചെയ്തു എന്നു പറയുന്നു. ആ കാമന ചേതനത്തിന്റെ മാത്രം ധർമ്മമാണ്; ജഡത്തിന്റെ ധർമ്മമാകയില്ല. ശ്രുതിയുടെ ബലംകൊണ്ട് ചേതനമായ ബ്രഹ്മത്തെ തന്നെ ജഗത്തിന്റെ ഉപാദാനമായും കർത്താവായും നിശ്ചയിക്കേണ്ടതാണ്. താൽപര്യത്തെ നിശ്ചയിക്കുന്ന ഉപക്രമോപസംഹാരാദി–ഷഡ്ലിംഗങ്ങളെക്കൊണ്ട് എല്ലാ വേദാന്തവാക്യങ്ങൾക്കും അദ്വിതീയ ബ്രഹ്മത്തിൽ മാത്രമാണ് താൽപര്യമെന്ന് നിർണ്ണയിച്ചിരിക്കുന്നു. മേൽപറഞ്ഞ അനുമാനംകൊണ്ട് ആ ശ്രുതിയുടെ അർത്ഥത്തിന്ന് ബാധയുണ്ടാകയില്ല. നേരെമറിച്ച് ശ്രുതിക്കു വിരുദ്ധമാകയാൽ ആ പ്രത്യക്ഷാനുമാനാദിപ്രമാണം മാത്രമാണ് ആഭാസരൂപമായിത്തീരുന്നത്. ഉപക്രമാദിലിംഗങ്ങളുടെ സ്വരൂപം രണ്ടാംപരിച്ഛേദത്തിൽ പറയുന്നതാണ്. കൂടാതെ വാദി ഇങ്ങനെ പറയുകയുണ്ടായി— ലോകത്തിൽ ഒരു കാരണവും കാര്യത്തിന്ന് അഭിന്നമായ നിമിത്തവും ഉപാദാനവുമായി കണ്ടുവരുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് ജഗത്തിന്റെ ഉപാദാനകാരണത്തേയും നിമിത്തകാരണത്തേയും വെവ്വേറെ സ്വീകരിക്കേണ്ടതാണെന്ന് ആ വാദി പറഞ്ഞിട്ടുള്ളത് അസംബന്ധമാണ്. ലോകത്തിലും ഊർണ്ണനാഭി (എട്ടുകാലി) മുതലായ ജന്തുക്കൾ സ്വരചിതമായ തന്തുവാകുന്ന കാര്യത്തിന്ന് ഉപാദാനകാരണവും കർത്താവാകുന്ന നിമിത്തകാരണവും ആകുന്നു. കൂടാതെ, നൈയായികന്മാരുടെ മതത്തിൽ ഘടം, ഈശ്വരൻ ഇവ രണ്ടിന്നും ഉള്ള സംയോഗസംബന്ധം സമവായസംബന്ധംകൊണ്ടു് ഘടത്തിലും ഈശ്വരനിലും ഉൽപന്നമാകുന്നു. അതുകൊണ്ടു് ഈശ്വരന്ന് സംയോഗത്തെ സംബന്ധിച്ച് ഉപാദനകാരണത്വവും കാര്യമാത്രത്തെ സംബന്ധിച്ചു നിമിത്തകാരണമാകയാൽ ആ സംയോഗമാകുന്ന കാര്യത്തെ സംബന്ധിച്ച് നിമിത്തകാരണത്വവും ഉണ്ട്. ഇങ്ങനെ നൈയായികന്മാർ സംയോഗമാകുന്ന കാര്യത്തെ സംബന്ധിച്ച് ഈശ്വരന്ന് അഭിന്നനിമിത്തോപാദാനകാരണത്വം അംഗീകരിച്ചതുപോലെ സിദ്ധാന്തിയും ബ്രഹ്മത്തെ ജഗത്തിന്റെ അഭിന്നനിമിത്തോപാദാനകാരണമായി അംഗീകരിച്ചിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടു് മുൻപറഞ്ഞ ദൃഷ്ടവിരോധം ഉണ്ടാകുന്നില്ല. ഇത്രയും പറഞ്ഞതുകൊണ്ടു് ജഗത്തിന്റെ അഭിന്നനിമിത്തോപാദനകാരണത്വം ബ്രഹ്മത്തിന്റെ തടസ്ഥലക്ഷണമെന്ന് സിദ്ധമായി.

ശങ്ക:— ഇപ്പറഞ്ഞ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ തടസ്ഥലക്ഷണം, ഏതെങ്കിലും പ്രമാണംകൊണ്ടു് ബ്രഹ്മത്തിൽ ജഗൽകാരണത്വം സിദ്ധമായാൽ മാത്രമേ സംഭവിക്കുകയുള്ളൂ. ജഗൽകാരണത സിദ്ധമാകാതെ ആ ലക്ഷണം സംഭാവ്യമല്ല.

സമാധാനം:— ബ്രഹ്മത്തിന്നു് ജഗത്തിന്റെ ഉൽപത്തിസ്ഥിതിലയകാരണതയുണ്ടെന്നു് സാക്ഷാൽ ശ്രുതിപ്രമാണംകൊണ്ടു തന്നെ സിദ്ധമാകുന്നു. അതുപോലെ വ്യാസഭഗവാൻ സൂത്രംകൊണ്ടും അതു സിദ്ധമാക്കീട്ടുണ്ടു്.

ശ്രുതി:— "യതോ വാ ഇമാനി ഭൂതാനി ജായന്തേ
യേന ജാതാനി ജീവന്തി യത് പ്രയ
ന്ത്യഭിസംവിശന്തി."

ഏതു ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നു് ഈ എല്ലാ ഭൂതങ്ങളും ഉൽപന്നങ്ങളായോ, ഉൽപന്നങ്ങളായ ഈ ഭൂതങ്ങളെല്ലാം ഏതു് ബ്രഹ്മത്തെക്കൊണ്ടു ജീവിക്കുന്നുവോ, മൃത്യുവെ പ്രാപിച്ചു് ഈ എല്ലാ ഭൂതങ്ങളും ഏതു ബ്രഹ്മത്തിൽ ലയിക്കുന്നുവോ എന്നു്.

സൂത്രം:— "ജന്മാദ്യസ്യ യതഃ"

സർവ്വജ്ഞവും സർവ്വശക്തിയുമായ ഏതു് കാരണത്തിൽനിന്നു് ആകാശാദിപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ജന്മസ്ഥിതിലയങ്ങൾ ഉണ്ടാകുന്നുവോ അതുതന്നെയാണു് ബ്രഹ്മം. ഇതുവരെ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ തടസ്ഥലക്ഷണത്തെ നിരൂപണംചെയ്തു. ആ തടസ്ഥലക്ഷണത്തിന്റെ ജ്ഞാനം ഉണ്ടായിരുന്നാലും സ്വരൂപലക്ഷണത്തിന്റെ ജ്ഞാനം ഇല്ലാത്തതുവരെ യഥാത്ഥസ്വരൂപേണ ആ ബ്രഹ്മത്തെ അറിയുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. അതുകൊണ്ടു് തത്പദാത്ഥമാകുന്ന ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സ്വരൂപലക്ഷണത്തെ പറയാം.

"സ്വരൂപം സത് വ്യാവർത്തകം = സ്വരൂപലക്ഷണം".

അർത്ഥം:— ഏതു ലക്ഷണം തന്റെ ലക്ഷ്യത്തിന്റെ സ്വരൂപമായിരുന്നിട്ടു് തന്റെ ലക്ഷ്യത്തെ മററുള്ള പദാർത്ഥങ്ങളിൽനിന്നു് വേർതിരിക്കുന്നുവോ ആ ലക്ഷണത്തെ സ്വരൂപലക്ഷണമെന്നു പറയുന്നു.

പൃഥിവിയുടെ സ്വരൂപലക്ഷണം പൃഥിവീത്വമാകുന്നു. ജാതി, വ്യക്തി ഇവ രണ്ടിന്നും വേദാന്തസിദ്ധാന്തത്തിൽ താദാത്മ്യം അംഗീ

കരിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടു് ആ പൃഥിവീത്വജാതിക്കും ആ പൃഥിവീവ്യക്തിയോടുകൂടെ താദാത്മ്യംതന്നെയുണ്ടു്. പൃഥിവീജാതി പൃഥിവിയുടെ സ്വരൂപമായി ആ പൃഥിവിയെ ജലം മുതലായ ഇതര പദാർത്ഥങ്ങളിൽനിന്നു് വേർതിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടു് ആ പൃഥിവീത്വജാതി ആ പൃഥിവിയുടെ സ്വരൂപലക്ഷണമാകുന്നു. അതുപോലെ സത്യം, ജ്ഞാനം, ആനന്ദം എന്നീ മൂന്നും ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സ്വരൂപലക്ഷണം ആകുന്നു. ആ സത്യം മുതലായവ മൂന്നും ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സ്വരൂപമായിരുന്നു്, ആ ബ്രഹ്മത്തെ അസദ്ജഡദുഃഖരൂപമായ ജഗത്തിൽനിന്നു വേർതിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടു് ആ സത്യാദികളാകുന്ന ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സ്വരൂപലക്ഷണം സംഭാവ്യമാണു്.

ശങ്ക:— സത്യാദികൾക്കു് ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സ്വരൂപം സ്വീകരിക്കുകയാണെങ്കിൽ ആ സത്യാദികളിൽ ബ്രഹ്മലക്ഷണത്വം ഉണ്ടാകയില്ല. അതുപോലെ ബ്രഹ്മത്തിൽ സത്യാദിലക്ഷണത്തിന്റെ ലക്ഷ്യത്വവും ഉണ്ടാകയില്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ, ലക്ഷ്യലക്ഷണഭാവം ഭേദത്തിന്നധീനമാകുന്നു. അഭേദത്തിൽ ലക്ഷ്യലക്ഷണഭാവം ഉണ്ടാകയില്ല. അഭേദത്തിലും ലക്ഷ്യലക്ഷണഭാവം സ്വീകരിക്കുകയാണെങ്കിൽ പൃഥിവിയും പൃഥിവിയുടെ ലക്ഷണംതന്നെയാകേണ്ടതാണു്. അങ്ങനെ ബ്രഹ്മവും ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ലക്ഷണമായിരിക്കും.

സമാധാനം:— ആ സത്യാദികൾ വാസ്തവത്തിൽ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സ്വരൂപമാണെങ്കിലും അവയിൽ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ കല്പിതഭേദം ഞങ്ങൾ സ്വീകരിക്കുന്നുണ്ടു്. ആ കല്പിതഭേദത്തെ അംഗീകരിച്ചുകൊണ്ടുതന്നെയാണു് ആ ബ്രഹ്മത്തിന്നും സത്യാദികൾക്കും ലക്ഷ്യലക്ഷണഭാവം സംഭവിക്കുന്നതു്. ഇതു വൃദ്ധന്മാരും പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതാണു്.

"ആനന്ദോ വിഷയാനുഭവോ നിത്യത്വം ചേതിസന്തി ധർമ്മാഃ
ബ്രഹ്മണോഽപൃഥക്ത്വേപി പൃഥഗിവാവഭാസന്തേ ഇതി".

അർത്ഥം:— ആനന്ദം, ജ്ഞാനം, നിത്യത എന്നീ മൂന്നു ധർമ്മങ്ങൾ ബ്രഹ്മത്തിന്നുള്ളവയാണു്. ആ മൂന്നു ധർമ്മങ്ങൾ വാസ്തവത്തിൽ ബ്രഹ്മത്തോടഭിന്നങ്ങളാണെന്നിരുന്നാലും വേറെയാണെന്നവിധം പ്രതീതങ്ങളാകുന്നു.

ശങ്ക:— ആ സത്യാദിധർമ്മങ്ങൾ വാസ്തവത്തിൽ ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നു വേറെയല്ലെന്നുതന്നെ ഇരിക്കട്ടെ; അവ ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നു വേറെയാണെന്നു തോന്നുവാൻ കാരണമെന്താണ് ?

സമാധാനം:— അന്തഃകരണവും അന്തഃകരണത്തിൻെറ ധർമ്മവുമാകുന്ന ഉപാധികളുടെ ബലംകൊണ്ടു് ആ സത്യാദികൾക്കു് ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നു് പൃഥക്ത്വം പ്രതീതമാകാവുന്നതാണു്. ഇനി അതു് പറയാം. ബാധാഭാവവിശിഷ്ടചൈതന്യം എന്നാണു് സത്യപദത്തിൻെറ വാച്യാർത്ഥം. വൃത്ത്യവച്ഛിന്നചൈതന്യം എന്നാണു് ജ്ഞാനപദത്തിൻെറ വാച്യാർത്ഥം. പ്രീത്യാദ്യവച്ഛിന്നചൈതന്യം എന്നാണു് ആനന്ദപദത്തിൻെറ വാച്യാർത്ഥം. അതുകൊണ്ടു് ആ സത്യാദികൾക്കും ബ്രഹ്മത്തിന്നും വാസ്തവത്തിൽ ഭേദമില്ലെന്നിരുന്നാലും ഉപാധികൊണ്ടുള്ള ഭേദം ഉണ്ടായിട്ടു് ലക്ഷ്യലക്ഷണഭാവം സംഭവിക്കുന്നു. ആ സത്യാദിപദങ്ങൾ ഭാഗത്യാഗലക്ഷണകൊണ്ടു് അഖണ്ഡബ്രഹ്മത്തെത്തന്നെ ബോധിപ്പിക്കുന്നു. ആ ലക്ഷണവാക്യംകൊണ്ടു് സത്യാദികൾക്കും ബ്രഹ്മത്തിന്നും ഗുണഗുണിഭാവം സിദ്ധമാകുന്നില്ല. ആ സത്യാദിപദങ്ങളുടെ വാച്യാർത്ഥത്തിന്നുള്ള ഭേദം മുമ്പു പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്. അവ പര്യായങ്ങളുമല്ല.

ഇനി ആ ലക്ഷണവാക്യത്തിലുള്ള സത്യാദിവാക്യങ്ങളുടെ പ്രയോഗത്തെ പറയാം. ''സത്യം ബ്രഹ്മ'' ഇത്രമാത്രം ബ്രഹ്മത്തിൻെറ സ്വരൂപലക്ഷണം പറയുകയാണെങ്കിൽ നൈയായികന്മാർ സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ള സത്താജാതിയിൽ ആ ലക്ഷണത്തിന്നു് അതിവ്യാപ്തിയുണ്ടാവുന്നതാണു്. കൂടാതെ ലക്ഷ്യമായ ബ്രഹ്മത്തിന്നു് ജഡത്വവും വന്നുചേരും. ആ ദോഷനിവൃത്തിക്കുവേണ്ടി ആ ലക്ഷണത്തിൽ ജ്ഞാനം എന്ന പദം പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ആ സത്താജാതിയിൽ ജ്ഞാനരൂപതയില്ലാത്തതുകൊണ്ടു് സത്തയിൽ ആ ലക്ഷണത്തിന്നു് അതിവ്യാപ്തിയുണ്ടാകുന്നില്ല. ബ്രഹ്മത്തിലും ജഡത്വം ഉണ്ടാകയില്ല.

''ജ്ഞാനം ബ്രഹ്മ'' എന്നുമാത്രം ബ്രഹ്മലക്ഷണം പറയുകയാണെങ്കിൽ നൈയായികൻ സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ള ആത്മാവിൻെറ ഗുണമായ ജ്ഞാനത്തിൽ ആ ലക്ഷണത്തിന്നു് അതിവ്യാപ്തിയുണ്ടാകും. കൂടാതെ ലക്ഷ്യമായ ബ്രഹ്മത്തിന്നു് അനിത്യത്വവും അപുരുഷാർത്ഥത്വവും ഉണ്ടാകുന്നതാണു്. ആ ദോഷത്തെ നിവർത്തിപ്പാൻവേണ്ടി ലക്ഷണത്തിൽ ആനന്ദമെന്ന പദം പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ജ്ഞാനമാകുന്ന ഗുണത്തിൽ ആനന്ദരൂപതയില്ല. അതുകൊണ്ടു് ആ ലക്ഷണത്തിന്നു് അതിവ്യാപ്തിയില്ല. ലക്ഷ്യമായ ബ്രഹ്മത്തിന്നു് അപുരുഷാർത്ഥതയും ഉണ്ടാകയില്ല.

കൂടാതെ, "ആനന്ദോ ബ്രഹ്മ" എന്നുമാത്രം ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ലക്ഷണം പറയുകയാണെങ്കിൽ വിഷയജന്യസുഖത്തിൽ ആ ലക്ഷണത്തിന്ന് അതിവ്യാപ്തിയുണ്ടാകുകയും ലക്ഷ്യമായ ബ്രഹ്മത്തിന്ന് ജഡത്വം സംഭവിക്കയും ചെയ്യും. ആ ദോഷനിവൃത്തിക്കു വേണ്ടി ആ ലക്ഷണത്തിൽ ജ്ഞാനമെന്ന പദം പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. വിഷയസുഖത്തിൽ ജ്ഞാനരൂപതയില്ലാത്തതുകൊണ്ട് അതിൽ അതിവ്യാപ്തിയില്ല. ലക്ഷ്യമായ ബ്രഹ്മത്തിന്ന് ജഡത്വവും ഉണ്ടാകയില്ല. ലക്ഷ്യമായ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ അനിത്യത്വത്തെ നിവർത്തിപ്പാൻ വേണ്ടി സത്യമെന്ന പദം പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ പ്രയോജനമുള്ളതുകൊണ്ട് ആ സത്യം മുതലായ മൂന്നു പദങ്ങളും സാർത്ഥകങ്ങളാണ്. അതുകൊണ്ട് സത്യം, ജ്ഞാനം, ആനന്ദം എന്നീ മൂന്നു ധർമ്മങ്ങൾചേർന്ന് ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സ്വരൂപലക്ഷണമാകുന്നു.

ശങ്ക:— ബ്രഹ്മത്തിന്ന് സത്യാദിരൂപത ഏതെങ്കിലും പ്രമാണംകൊണ്ടു സിദ്ധമായാൽ മാത്രമേ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സ്വരൂപലക്ഷണം സിദ്ധമാകയുള്ളൂ.

സമാധാനം:— ആ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സച്ചിദാനന്ദരൂപതയിൽ സാക്ഷാൽ ശ്രുതിഭഗവതിതന്നെയാണ് പ്രമാണം. വ്യാസഭഗവാന്റെ സൂത്രവും പ്രമാണമാണ്.

"സത്യം ജ്ഞാനമനന്തം ബ്രഹ്മ"

"ആനന്ദോ ബ്രഹ്മ"

അർത്ഥം:— ബ്രഹ്മം സത്യരൂപവും ജ്ഞാനരൂപവും അനന്തരൂപവും ആനന്ദരൂപവുമാകുന്നു എന്നു ശ്രുതി. ഇവിടെ അന്തമെന്നത് പരിച്ഛേദത്തിന്റെ പേരാകുന്നു. ആ പരിച്ഛേദം എന്തിലിരിക്കുന്നില്ലയോ അതിനെ അനന്തമെന്നു പറയുന്നു. അതായത് ദേശപരിച്ഛേദം, കാലപരിച്ഛേദം, വസ്തുപരിച്ഛേദം എന്നീ മൂന്നു പരിച്ഛേദമാകുന്ന അന്തമില്ലാത്തതിനെ അനന്തമെന്നു പറയുന്നു. ഇങ്ങനെയുള്ള അനന്തരൂപത ബ്രഹ്മത്തിൽ മാത്രമാണുള്ളത്. ഈ വിഷയം അന്യശാസ്ത്രങ്ങളിലും പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്.

"ന വ്യാപിത്വാദ്ദേശതോഽന്തോ നിത്യത്വാന്നാപി കാലതഃ
ന വസ്തുതോഽപി സാർവ്വാത്മ്യാദാനന്ത്യം ബ്രഹ്മണി സ്ഥിതം"

അത്ഥം:— ബ്രഹ്മം സർവ്വദേശങ്ങളിലും വ്യാപകമാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് ബ്രഹ്മത്തിന്നു ദേശംകൊണ്ടന്തമില്ല. ആ ബ്രഹ്മം നിത്യമാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് കാലംകൊണ്ടുള്ള അന്തവും അതിനില്ല. സർവ്വത്തിന്റേയും ആത്മാവാകയാൽ ആ ബ്രഹ്മത്തിന്നു വസ്തുകൊണ്ടും അന്തമില്ല. ഇങ്ങനെ ആ ബ്രഹ്മത്തിൽ മൂന്നുവിധത്തിലുള്ള അനന്തത്വമുണ്ട്.

വ്യാസസൂത്രം:— "ആനന്ദാദയഃ പ്രധാനസ്യ".

അർത്ഥം:— ആനന്ദം, സത്യം, ജ്ഞാനം ഇത്യാദി ഗുണങ്ങൾ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സ്വരൂപഭൂതങ്ങളായി കാണുന്നതുകൊണ്ട് നിർഗ്ഗുണബ്രഹ്മത്തിന്റെ ധ്യാനത്തിന്നുവേണ്ടി ആനന്ദാദിഗുണങ്ങളുടെ ഉപസംഹാരം വേദത്തിന്റെ എല്ലാ ശാഖകളിലും ചെയ്യേണ്ടതാകുന്നു. ഇപ്പറഞ്ഞ ശ്രുതികൊണ്ടും സൂത്രംകൊണ്ടും ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സത്യജ്ഞാനാദിരൂപത സിദ്ധമാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് ആ സത്യജ്ഞാനാദികളിൽ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സ്വരൂപലക്ഷണത സംഭാവ്യമാകുന്നു.

ശങ്ക:— ഈ സ്വരൂപലക്ഷണത സംഭാവ്യമാണെങ്കിലും മുൻപറഞ്ഞിട്ടുള്ള ജഗദുല്പത്തിസ്ഥിതിലയകാരണത്വമാകുന്ന ബ്രഹ്മത്തിന്റെ തടസ്ഥലക്ഷണം സംഭാവ്യമല്ല. ബ്രഹ്മത്തെ നിങ്ങൾ ജഗത്തിന്റെ ഉപാദാനകാരണമായും നിമിത്തകാരണമായും സ്വീകരിക്കുന്നു. അതിൽ ഒന്നാമത്തെ ഉപാദാനകാരണതതന്നെ ബ്രഹ്മത്തിന്നു സംഭാവ്യമല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ആരംഭം, പരിണാമി, വിവർത്താധിഷ്ഠാനം എന്നിങ്ങനെ മൂന്നുവിധത്തിലാണു ഉപാദാനകാരണം. ഈ മൂന്നിൽ ബ്രഹ്മത്തെ നിങ്ങൾ ഏതു ഉപാദാനകാരണമായിട്ടാണ് സ്വീകരിക്കുന്നത്? നിങ്ങളുടെ മതത്തിൽ ആ ബ്രഹ്മം ഏകവും അദ്വിതീയവുമാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് ആ ബ്രഹ്മം ജഗത്തിന്റെ ആരംഭകമാകയില്ല. അന്യോന്യം ചേർന്നുനിൽക്കുന്ന അനേകം ദ്രവ്യങ്ങൾക്ക മാത്രമാണ് ആരംഭകത്വമുള്ളതു്. നൈയായികന്മാരുടെ മതത്തിൽ പരസ്പരസംയുക്തങ്ങളായ അനേകം പരമാണുക്കളെ ജഗത്തിന്റെ ആരംഭകങ്ങളായി പറയുന്നു.

"സാക്ഷീ ചേതാഃ കേവലോ നിർഗ്ഗുണശ്ച"

"നിഷ്കളം നിഷ്ക്രിയം ശാന്തം"

"അവികാര്യോഽയമുച്യതേ"

ഇത്യാദി ശ്രുതിസ്മൃതികൾ ബ്രഹ്മത്തെ നിർഗ്ഗുണമെന്നും നിഷ്ക്രിയമെന്നും നിരവയവമെന്നും പറയുന്നു. അതുകൊണ്ട് ആ ബ്രഹ്മത്തിന്ന് പരിണാമ്യുപാദാനത്വം സംഭാവ്യമല്ല. ഗുണക്രിയകളോടു കൂടിയ സാവയവങ്ങളായ ദുഗ്ദ്ധാദികൾ മാത്രമേ ദധി മുതലായി പരിണമിക്കുന്നുള്ളൂ. ഇനി മൂന്നാമത്തെ വിവർത്താധിഷ്ഠാനത്വമാകുന്ന ഉപാദാനത്വവും ബ്രഹ്മത്തിൽ ഉണ്ടാകയില്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ''ഘടഃ സൻ'', ''പടഃ സൻ'' എന്നിങ്ങനെ ഘടപടാദിപ്രപഞ്ചം സത്യരൂപേണ മാത്രമാണ് ലോകത്തിന്നനുഭവമുള്ളത്. ഇങ്ങനെയുള്ള സത്യപ്രപഞ്ചത്തെ ബ്രഹ്മത്തിൻെറ വിവർത്തരൂപമായി മിഥ്യയെന്നു കല്പിക്കുന്നതിൽ ഒരു പ്രമാണവുമില്ല. പ്രപഞ്ചത്തിൻെറ മിഥ്യാത്വമില്ലാതെ ആ ബ്രഹ്മത്തിൻെറ വിവർത്താധിഷ്ഠാനത്വം സംഭവിക്കുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ട് ഇപ്പറഞ്ഞ മൂന്ന് ഉപാദാനത്തിൽ ഒരുവിധത്തിലും ബ്രഹ്മത്തിന്ന് ഉപാദാനകാരണത്വം സംഭാവ്യമല്ല. കൂടാതെ ആ ബ്രഹ്മം ജഗത്തിൻെറ കർത്താവും ആകയില്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ, കാര്യോല്പത്തിക്കനുരൂപമായ ജ്ഞാനം, ഇച്ഛ, പ്രയത്നം എന്നീ മൂന്നെണ്ണം ആരിലിരിക്കുന്നുവോ അവനാണ് കർത്താവ്. ഇതു മുമ്പു പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ആ ബ്രഹ്മത്തിന്ന് ഈ ജ്ഞാനാദികൾ നിത്യങ്ങളോ അനിത്യങ്ങളോ? നിത്യങ്ങളാണെങ്കിൽ എല്ലാകാലത്തും ജഗത്തിൻെറ ഉല്പത്തിയുണ്ടായിരിക്കണം. ഒരു കാലത്തിലും ജഗത്തിന്ന് പ്രളയമുണ്ടാവാൻ പാടില്ല. അതുകൊണ്ട് പ്രളയത്തെ പ്രതിപാദിച്ചിട്ടുള്ള ശാസ്ത്രത്തിന്ന് വിരോധം വരും. ഇനി ജ്ഞാനാദികൾ അനിത്യങ്ങളാണെന്നു പറയുകയാണെങ്കിൽ ജഗത്തിൻെറ മാതിരി അവയും കാര്യരൂപങ്ങളായേയ്ക്കും. അതുകൊണ്ട് ആ ജ്ഞാനാദികൾ ബ്രഹ്മത്തെ ആശ്രയിച്ചുനിൽക്കുന്നവയല്ല. കൂടാതെ ബ്രഹ്മത്തെ മുമ്പ് അപരിണാമിയാണെന്ന് പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ഇങ്ങനെ ബ്രഹ്മത്തിൽ ഉപാദാനത്വവും കർത്തൃത്വവും സംഭാവ്യമല്ലാതിരിക്കെ അഭിന്നനിമിത്തോപാദാനകാരണതയും സംഭാവ്യമല്ല. അതുകൊണ്ടു മുൻപറഞ്ഞ ജഗദുല്പത്തിസ്ഥിതിലയകാരണതയാകുന്ന ബ്രഹ്മത്തിൻെറ തടസ്ഥലക്ഷണം അസംഗതമാകുന്നു. കാരണംകൂടാതെ കാര്യത്തിൻെറ ഉല്പത്തിയുണ്ടാകയില്ല എന്ന നിയമത്തിന്നനുസരിച്ച് ഈ ജഗത്താകുന്ന കാര്യത്തിന്നും ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നു ഭിന്നമായ ഒരു കാരണത്തെ സ്വീകരിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ആ കാരണം സത്വരജസ്തമോഗുണാത്മകമായ പ്രധാനമാകുന്നു. ആ പ്രധാനത്തിൽനിന്നു തന്നെ മഹത്തത്ത്വാദി ക്രമേണ ജഗത്തുണ്ടാകുന്നു. ആ പ്രധാനം

പരിണാമിയാകയാൽ ജഗത്തിൻെറ ജന്മാദികൾക്കു കാരണമാകത്തക്കതാണ്. ആത്മാവാകുന്ന പുരുഷൻ അസംഗനും നിർവ്വികാരനുമാകയാൽ ജഗൽകാരണമാകയില്ല. ഇങ്ങനെ ശങ്കിക്കുന്ന സാംഖ്യനെ ഖണ്ഡിക്കുവാൻവേണ്ടി മുൻപറഞ്ഞ തത്പദാർത്ഥത്തെ വിഭജിച്ചു പറയുന്നു.

ആ തത്പദാർത്ഥത്തിൻെറ അർത്ഥം രണ്ടു പ്രകാരത്തിലുണ്ട്. ഒന്നിന്നു വാച്യാർത്ഥമെന്നും മററതിന്നു ലക്ഷ്യാർത്ഥമെന്നും പേർ.

ഏതർത്ഥം ഏതുപദത്തിൻെറ ശക്തിവൃത്തികൊണ്ടറിയപ്പെടുന്നുവോ ആ ആർത്ഥത്തെ ആ പദത്തിൻെറ വാച്യാർത്ഥമെന്നു പറയുന്നു.

ഏതർത്ഥം ഏതു പദത്തിൻെറ ലക്ഷണാവൃത്തികൊണ്ടറിയപ്പെടുന്നുവോ ആ അർത്ഥം ആ പദത്തിൻെറ ലക്ഷ്യാർത്ഥമാകുന്നു.

ശക്തിലക്ഷണകളുടെ സ്വരൂപം രണ്ടാം പരിച്ഛേദത്തിൽ പറയുന്നതാണ്. അവിടെ മായോപഹിതചൈതന്യം തത്പദത്തിൻെറ വാച്യാർത്ഥവും മായാരഹിതമായ ശുദ്ധചൈതന്യം തത്പദത്തിൻെറ ലക്ഷ്യാർത്ഥവുമാകുന്നു. താല്പര്യമിതാണ്:- മായാരഹിതവും നിർവ്വികാരവും ശുദ്ധവുമായ ബ്രഹ്മത്തിന്നു ജഗദുപാദാനത്വം സംഭാവ്യമല്ലെങ്കിലും മായോപഹിതബ്രഹ്മത്തിന്നു അതു സംഭാവ്യമാണ്. ആ ഉപാദാനത്വം ആരംഭകരൂപമോ പരിണാമിരൂപമോ അല്ല. വിവർത്താധിഷ്ഠാനരൂപമാകുന്നു. അധിഷ്ഠാനവസ്തുവിൻെറ അവസ്ഥത്വേനയുള്ള അന്യഥാഭാവത്തെ വിവർത്തമെന്നു പറയുന്നു. രജ്ജു, ശുക്തി മുതലായ അധിഷ്ഠാനത്തിൻെറ വാസ്തവമല്ലാത്ത സർപ്പരജതാദിയാകുന്ന അന്യഥാഭാവത്തെപ്പോലെ ഈ ജഗത്ത് ബ്രഹ്മത്തിൻെറ അവാസ്തവമായ അന്യഥാഭാവമാകുന്നു. ഇങ്ങനെയുള്ള ജഗത്താകുന്ന വിവർത്തത്തിന്നു അധിഷ്ഠാനത്വം ആ മായോപഹിതബ്രഹ്മത്തിന്നു സംഭവിക്കുന്നതാണ്. കൂടാതെ ''ഘടഃസൻ'', ''പടഃസൻ'' ഇത്യാദി അനുഭവംകൊണ്ടു ജഗത്തിൻെറ സത്യത്വത്തെ തന്നെ സാധിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളതുകൊണ്ടു ജഗത്തിൽ ബ്രഹ്മവിവർത്തത്വംകൊണ്ടു മിഥ്യാത്വം സംഭാവ്യമല്ലെന്നു പൂർവ്വവാദി പറഞ്ഞിട്ടുള്ളത് അസംഗതമാകുന്നു. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ അപ്പറഞ്ഞ അനുഭവം ഘടപടാദികളിൽ അധിഷ്ഠാനചൈതന്യത്തിൻെറ

സത്യത്വത്തെ മാത്രമാണ് വിഷയീകരിക്കുന്നത്. ഘടാദികളുടെ സത്യത്വത്തെയല്ല. അതുകൊണ്ട് ആ അനുഭവം പ്രപഞ്ചമിഥ്യാത്വത്തിന്ന് ബാധകമാകുന്നില്ല.

''നേഹ നാനാസ്തി കിഞ്ചന'' എന്ന ശ്രുതി ബ്രഹ്മഭിന്നമായ സർവ്വ പ്രപഞ്ചത്തേയും നിഷേധിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് ആ പ്രപഞ്ചത്തിന്ന് സ്വതഃസത്തയില്ല. ആ വാദി ജഗത്തിന്റെ മിഥ്യാത്വത്തിൽ പ്രമാണമില്ലെന്നു പറഞ്ഞതും ശരിയല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ, ''വാചാരംഭണം വികാരോ നാമധേയം'' എന്ന ശ്രുതിതന്നെ നേരിട്ട് ജഗത്തിന്റെ മിഥ്യാത്വത്തെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. കൂടാതെ ആ ബ്രഹ്മത്തെ ജഗത്തിന്റെ ഉപാദാനകാരണമായി അവശ്യം സ്വീകരിക്കേണ്ടതാണ്. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ, ''യത് പ്രയന്ത്യഭിസംവിശന്തി''—ആ ബ്രഹ്മത്തിൽതന്നെ ജഗത്തിന്റെ ലയത്തെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ഏതു കാര്യം ഏതു കാരണത്തിൽ ലയിക്കുന്നുവോ ആ കാര്യത്തിന്ന് ആ കാരണം ഉപാദാനംതന്നെയാകുന്നു. ഘടാദികാര്യത്തിന്ന് മൃത്തികാദികാരണത്തിൽതന്നെ ലയമുള്ളതുകൊണ്ട് ആ ഘടാദികാര്യത്തിന്ന് ആ മൃത്തികാദികാരണം ഉപാദാനമായിട്ടു തന്നെ കണ്ടുവരുന്നു. അതുപോലെ ശ്രുതിപ്രതിപാദിതമായ ജഗത്തിന്റെ ലയത്തിന്ന് ആധാരമാകയാൽ ബ്രഹ്മത്തിന്ന് ജഗത്തിന്റെ ഉപാദാനത്വം അവശ്യം സ്വീകാര്യമാകുന്നു. കൂടാതെ ''ബഹുസ്യാം പ്രജായേയ'' എന്ന ശ്രുതി ബ്രഹ്മം തന്നെ അനേകമായിത്തീർന്നതായി പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ലോകത്തിൽ മൃത്തിക മുതലായ ഉപാദാനകാരണങ്ങൾക്കു മാത്രമാണ് ഘടശരാവാദിരൂപേണ ബഹുരൂപത കണ്ടുവരുന്നത്. ഇക്കാരണംകൊണ്ട് ബ്രഹ്മത്തിന്ന് ജഗദുപാദാനത്വം സംഭാവ്യമാണ്. കൂടാതെ പ്രധാനത്തെ ജഗദുപാദാനമായി സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ള സാംഖ്യന്റെ വാദം ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ ആ പ്രധാനം ജഗദുപാദാനകാരണമാണെന്ന വിഷയത്തിൽ ഒരു പ്രമാണവുമില്ല. അതായത്, ഒരു ശ്രുതിയിലും ത്രിഗുണാത്മകമായ പ്രധാനത്തെ ജഗദുപാദാന കാരണമായി പറഞ്ഞിട്ടില്ല. ''ആത്മന ആകാശഃ സംഭൂതഃ'' ഇത്യാദി ശ്രുതികളെല്ലാം ചേതനമായ ബ്രഹ്മത്തെ തന്നെ ജഗദുപാദാനകാരണമായി പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ഇപ്പറഞ്ഞ ശ്രുതികൊണ്ട് ആത്മാവിന്നു മാത്രമാണ് ഉപാദാനത പ്രതീതമാകുന്നത്: ബ്രഹ്മത്തിനല്ല. എന്നിരുന്നാലും ''തത്സൃഷ്ട്വാ തദേവാനുപ്രാവിശത്'' ഇത്യാദി ശ്രുതികളിൽ ബ്രഹ്മം

തന്നെ ജീവഭാവേന ജഗത്തിൽ പ്രവേശിച്ചതായി പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് ഈ ആത്മാവ് ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നു ഭിന്നമാകുന്നില്ല തന്നെ. ബ്രഹ്മം തന്നെയാണ് ആത്മാവും. അതുകൊണ്ട് ആത്മാവ് ജഗത്തിൻെറ ഉപാദാനകാരണമാണ് എന്നു പറഞ്ഞതുകൊണ്ട് ബ്രഹ്മത്തിന്നു തന്നെയാണ് ഉപാദാനത്വം സിദ്ധമാകുന്നത്.

കൂടാതെ, "തദൈക്ഷത", "സോഽകാമയത", "ബഹുസ്യാം പ്രജായേയ" ഇത്യാദി ശ്രുതികളിൽ ബഹുരൂപമായ കാരണത്തിൽ ഇരിക്കുന്ന ഈ ക്ഷണത്തിൻെറ കർത്തൃത്വവും കാമനയുടെ കർത്തൃത്വവും പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് ബ്രഹ്മത്തിന്നുതന്നെ ഉപാദാനത്വം സിദ്ധമാകുന്നു; പ്രധാനത്തിന്നു സിദ്ധമാകുന്നില്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ഈക്ഷണത്തിൻെറയും കാമനയുടേയും കർത്തൃത്വം ചേതനത്തിൻെറ മാത്രം ധർമ്മങ്ങളാകുന്നു; ജഡത്തിൻെറ ധർമ്മങ്ങളല്ല. ആ പ്രധാനം ജഡമാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് പ്രധാനത്തിൽ ആ ഈക്ഷണത്തിൻെറയും കാമനയുടേയും കർത്തൃത്വം സംഭാവ്യമല്ല. അതുകൊണ്ട് ബ്രഹ്മത്തിന്ന് മാത്രമാണ് ജഗദുപാദാനത്വം സിദ്ധമായത്. പ്രധാനത്തിന്നല്ല. കൂടാതെ മായോപഹിതബ്രഹ്മത്തിന്ന് ജഗദുപാദാനത്വം സംഭാവ്യമാകുന്നതുപോലെ ജഗൽകർത്തൃത്വവും സംഭാവ്യമാണ്. ഇതു മുമ്പു പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. മായോപഹിതനായ ഈശ്വരൻെറ ജ്ഞാനേച്ഛാപ്രയത്നങ്ങൾ മൂന്നും ജന്യങ്ങളും അനിത്യങ്ങളും ആകുന്നു. ഇങ്ങനെയുള്ള ജ്ഞാനേച്ഛാപ്രയത്നങ്ങളുടെ ആശ്രയത്വം നിർവ്വികാരവും ശുദ്ധവുമായ ബ്രഹ്മത്തിന്നു സംഭാവ്യമല്ലെങ്കിലും മായോപഹിതബ്രഹ്മത്തിന്ന് അതു സംഭാവ്യമാണ്. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ മായോപഹിതബ്രഹ്മത്തിന്നുതന്നെയാണ് വിവർത്തമായ ജഗത്തിൻെറ അധിഷ്ഠാനത്വം. അതുകൊണ്ടു മുൻപറഞ്ഞ ദോഷം അവിടെ ഇല്ല. ഇത്രയും പറഞ്ഞതുകൊണ്ട് മുൻപറഞ്ഞ അഭിന്നനിമിത്തോപാദാനകാരണത്വം എന്ന ബ്രഹ്മത്തിൻെറ തടസ്ഥലക്ഷണം സംഭവ്യമാണ്.

ശങ്ക:— ഏതു മായയെക്കൊണ്ട് ഉപഹിതമായ ബ്രഹ്മം ജഗത്തിന്ന് കാരണമാകുന്നുവോ ആ മായ എന്തു വസ്തുവാണ്? അതായത് ആ മായയുടെ സ്വരൂപം, ലക്ഷണം, പ്രമാണം ഈ മൂന്നിനെ നിരൂപണംചെയ്യാൻ സാദ്ധ്യമല്ലാായ്കയാൽ മായ എന്ന ഒരു വസ്തു ഇല്ല എന്നർത്ഥം.

ഇനി മായയുടെ സ്വരൂപലക്ഷണപ്രമാണങ്ങളുടെ അസംഭാവ്യതയെ യഥാക്രമം നിരൂപണംചെയ്യാം:—

ആ മായ സത്യമോ മിഥ്യയോ? സത്യപക്ഷത്തിൽ അതു് ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നു ഭിന്നമോ അഭിന്നമോ? ഭിന്നപക്ഷത്തെ സ്വീകരിക്കുകയാണെങ്കിൽ "ഏകമേവാദ്വിതീയം ബ്രഹ്മ" എന്ന ശ്രുതിക്കു വിരോധം വരും. എന്തെന്നാൽ ആ ശ്രുതി ബ്രഹ്മത്തെ അദ്വിതീയമായി പറയുന്നു. ആ ബ്രഹ്മത്തിൻെറ അദ്വിതീയത ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നു ഭിന്നമായി സത്യമായിട്ടു് മറെറാന്നുള്ളപക്ഷം സംഭവിക്കുന്നതല്ല. കൂടാതെ "അസംഗോ നഹി സജ്ജതേ" ഇത്യാദി ശ്രുതികളിൽ ബ്രഹ്മത്തെ അസംഗമെന്നു പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. അസംഗമായ ബ്രഹ്മത്തിന്നു് മറെറാന്നിനോടും സംബന്ധം സംഭാവ്യമല്ല. സംബന്ധംകൂടാതെ ബ്രഹ്മത്തിൽ മായോപഹിതത്വംതന്നെ സംഭാവ്യമല്ല. കൂടാതെ ആ ബ്രഹ്മത്തിന്നു് മായയോടുകൂടെ ഏതു സംബന്ധമാണുള്ളതു്? സംയോഗസംബന്ധമോ? സമവായ സംബന്ധമോ? താദാത്മ്യസംബന്ധമോ? അഥവാ ഭേദാഭേദസംബന്ധമോ? സംയോഗം അവ്യാപ്യവൃത്തിയാകയാൽ സാവയവദ്രവ്യങ്ങളുടെ മാത്രം ധർമ്മമാകുന്നു. പക്ഷിക്കു് വൃക്ഷത്തോടുകൂടെയുള്ള സംയോഗം വൃക്ഷത്തിലെല്ലായിടത്തുമില്ല. ആ വൃക്ഷത്തിൻെറ ഒരു ശാഖയാകുന്ന ദേശത്തിൽ മാത്രമാണിരിക്കുന്നതു്. മൂലാദിദേശത്തിൽ ഇരിക്കുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടു് ആ സംയോഗം അവ്യാപ്യവൃത്തിയാകുന്നു. ഇതേ കാരണംകൊണ്ടുതന്നെ ആ സംയോഗം പക്ഷിയും വൃക്ഷവുമാകുന്ന സാവയവദ്രവ്യങ്ങളുടെ മാത്രം ധർമ്മമാകുന്നു. ബ്രഹ്മം നിരവയവമാകയാൽ അതിന്നു മായയോടു് സംയോഗസംബന്ധം സംഭാവ്യമല്ല.

ഇനി രണ്ടാമത്തെ സമവായപക്ഷവും ശരിയല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ആ സമവായസംബന്ധം നിങ്ങളുടെ മതത്തിൽ അംഗീകരിച്ചിട്ടുതന്നെയില്ല. ഗുണഗുണികൾക്കും ക്രിയക്രിയാവത്തുക്കൾക്കും ജാതിവ്യക്തികൾക്കും മാത്രമുള്ളതാണു് സമവായസംബന്ധം. ആ ഗുണഗുണിഭാവാദികൾ ബ്രഹ്മത്തിലും മായയിലും ഇല്ല. അതുകൊണ്ടു് ബ്രഹ്മത്തിന്നു് മായയോടുകൂടെ സമവായസംബന്ധം ഉണ്ടാകയില്ലതന്നെ.

ഇനി മൂന്നാമത്തെ താദാത്മ്യപക്ഷവും സംഭാവ്യമല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ഭേദരഹിതമായ പദാർത്ഥങ്ങൾക്കുമാത്രമേ താദാത്മ്യ

മുണ്ടാകയുള്ളൂ. ബ്രഹ്മവും മായയും അന്യോന്യം ഭേദമുള്ളവയാണ്. അതുകൊണ്ട് ആ രണ്ടിന്നും അന്യോന്യം താദാത്മ്യം സംഭാവ്യമല്ല.

ഇനി നാലാമത്തെ ഭേദാഭേദപക്ഷവും ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ ആ ഭേദാഭേദങ്ങൾ രണ്ടും തമ്മിൽ വിരുദ്ധങ്ങളാകയാൽ ഒരേ അധികരണത്തിൽ ഇരിക്കയില്ല. ഇങ്ങനെ ബ്രഹ്മത്തിന്ന് മായയോടുകൂടെയുള്ള സംബന്ധം അനിരൂപ്യമാകയാൽ ബ്രഹ്മത്തിൽ മായോപഹിതത്വം സംഭാവ്യമല്ല.

ഇനി ആ മായ ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്ന് അഭിന്നമാണെന്ന ദ്വിതീയപക്ഷം സ്വീകരിക്കുന്നതു് ശരിയല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ബ്രഹ്മം ചേതനവും മായ ജഡവും ആകുന്നു. ജഡചേതനങ്ങൾക്ക് അഭേദം സർവ്വഥാ സംഭാവ്യമല്ല. അതുപോലെ ആ മായ മിഥ്യയാകുന്നു എന്ന ഒന്നാമത്തെ ദ്വിതീയപക്ഷവും സ്വീകരിക്കാവുന്നതല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ആ മായയ്ക്ക് മിഥ്യാത്വം സ്വീകരിക്കുകയാണെങ്കിൽ മായാവിശിഷ്ടമായ ഈശ്വരനും മിഥ്യാത്വം സ്വീകരിക്കേണ്ടതാണ്. ഈശ്വരനേയും മിഥ്യയായി സ്വീകരിക്കുന്നപക്ഷം ആ ഈശ്വരന്റെ ജ്ഞാനംകൊണ്ടു മോക്ഷപ്രാപ്തിയുണ്ടാകുമെന്നു പറഞ്ഞിട്ടുള്ള മോക്ഷശാസ്ത്രം തന്നെ അപ്രമാണമായേയ്ക്കും. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ മിഥ്യാവസ്തുവിന്റെ ജ്ഞാനംകൊണ്ട് മോക്ഷപ്രാപ്തിയുണ്ടാകുന്നില്ല. ഇങ്ങനെ മായയുടെ സ്വരൂപം ദുർന്നിരൂപ്യമാണ്. ആ മായ ദുർന്നിരൂപ്യമാകയാൽ അതിന്റെ ലക്ഷണവും ദുർന്നിരൂപ്യംതന്നെ. ധർമ്മി ഉണ്ടെന്നിരുന്നാൽ മാത്രമാണ് അതിന്റെ ധർമ്മങ്ങളെ വിചാരം ചെയ്യുന്നതു്. ആ ധർമ്മിതന്നെ ദുർന്നിരൂപ്യമായിരിക്കേ ധർമ്മിയുടെ അസാധാരണധർമ്മമാകുന്ന ലക്ഷണം അത്യന്തം ദുർന്നിരൂപ്യമാകുന്നു. ആ മായയുടെ ദുർന്നിരൂപ്യതവഴിക്ക് അതിന്റെ പ്രമാണവും ദുർന്നിരൂപ്യംതന്നെയാകുന്നു. വിഷയമില്ലാതെ ആരുംതന്നെ പ്രമാണത്തിന്റെ പ്രവൃത്തിക്കു പുറപ്പെടുകയില്ലല്ലോ. ഇങ്ങനെ സ്വരൂപം, ലക്ഷണം, പ്രമാണം എന്നീ മൂന്നുകൊണ്ടും മായ ദുർന്നിരൂപ്യമാകയാൽ ആ മായോപഹിതചൈതന്യത്തിന്ന് തത്പദത്തിന്റെ വാച്യാർത്ഥത സംഭാവ്യമല്ല എന്ന ശങ്ക ഉണ്ടായിരിക്കേ സ്വരൂപം, ലക്ഷണം, പ്രമാണം എന്നീ മൂന്നും ചേർന്ന മായയുടെ നിരൂപണത്തിന്നുവേണ്ടി, ഒന്നാമതായി ഉദ്ഘാതംകൊണ്ട് ദൃഷ്ടാന്തസഹിതം പരമാത്മാവിൽ സാമാന്യേന അധ്യാസത്തെ നിരൂപണം ചെയ്യാം.

''പിന്നീട് പ്രതിപാദനംചെയ്യാൻ യോഗ്യമായ അർത്ഥത്തെ ബുദ്ധിയിൽവെച്ചുംകൊണ്ട് ആ അർത്ഥത്തിൻെറ സിദ്ധിക്കവേണ്ടി ആദ്യമായി മറെറാരർത്ഥത്തെ പറയുക'' എന്നതിന്ന് ഉപോദ്ഘാതം എന്നു പേർ. ശുക്തി, രജ്ജു മുതലായവയിൽ രജതസപ്പാദികൾ കല്പിതങ്ങളാകുന്നതുപോലെ ചേതനത്തിൽ അചേതനം കല്പിതമാകുന്നു.

ശങ്ക:— ചേതനത്തിൽ അചേതനം കല്പിതമാകുന്നു എന്ന വിഷയത്തിൽ പ്രമാണമെന്ത്?

സമാധാനം:— ഈ വിഷയത്തിൽ ''ശ്രുതാർത്ഥാപത്തി''തന്നെ പ്രമാണമാണ്. ശ്രുതമായ വാക്യാർത്ഥത്തിൽ അനുപപത്തി കൊണ്ടു അർത്ഥാന്തരത്തിൻെറ കല്പനയെ ശ്രുതാർത്ഥാപത്തിയെന്നു പറയുന്നു. ഇനി അതിൻെറ സ്വഭാവത്തെ പറയാം:—

''ഇദം സർവ്വം യദയമാത്മാ''
''ആത്മൈവേദം സർവ്വം''
''ബ്രഹ്മൈവേദം സർവ്വം''
''പുരുഷ ഏവേദം വിശ്വം''
''സർവ്വം ഖല്വിദം ബ്രഹ്മ''
''വാസുദേവഃ സർവ്വം''
''നാരായണഃ സർവ്വമിദം പുരാണഃ''

ഇത്യാദ്യനേക ശ്രുതിസ്മൃതിവാക്യങ്ങളിൽ ചേതനത്തിൽനിന്നു ഭിന്നമായി അചേതനത്തിൻെറ അഭാവത്തെത്തന്നെ (അചേതനമില്ലെന്നു തന്നെ) പ്രതിപാദിച്ചിരിക്കുന്നു. അപ്പറഞ്ഞ ശ്രുതിവചനങ്ങളിൽ ''ഇദംസർവ്വം'' എന്ന വചനം പ്രത്യക്ഷാദിപ്രമാണസിദ്ധമായ ആകാശാദിജഡപ്രപഞ്ചത്തെ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ആത്മാവ്, ബ്രഹ്മം, പുരുഷൻ, വാസുദേവൻ, നാരായണൻ ഇത്യാദി ശബ്ദങ്ങളെക്കൊണ്ടു അദ്വിതീയവും സർവ്വസാക്ഷിയും പ്രത്യഗ്രൂപവുമായ പരമാത്മാവിനെ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ഒന്നാമത്തെ ശ്രുതിയിൽ പ്രപഞ്ചവാചകമായ ''ഇദംസർവ്വം'' എന്ന ശബ്ദവും പരമാത്മവാചകമായ ആത്മശബ്ദവുമുണ്ട്. ആ രണ്ടു ശബ്ദങ്ങൾക്കും സാമാനാധികരണ്യം പ്രതീതമാകുന്നു. ജഡമായ ജഗത്തിന്നും ചേതനമായ ആത്മാവിന്നും വാസ്തവത്തിൽ ഏകത്വം സംഭാവ്യമല്ല. അതുകൊണ്ട് ചേതനത്തിന്നും അചേ-

തനത്തിന്നും അഭേദപ്രതിപാദകത്വമാകുന്ന മുഖ്യസാമാനാധികരണ്യം അവിടെ സംഭവിക്കുന്നില്ല. "യോഽയം ചോരഃ സഃ സ്ഥാണുഃ" ഈ വചനത്തിന്നും ചോരൻ, സ്ഥാണു എന്നീ രണ്ടു ശബ്ദങ്ങൾക്കും ബാധസാമാനാധികരണ്യമുള്ളതുപോലെ അപ്പറഞ്ഞ ശ്രുതിയിലും "ആത്മാ", "സർവ്വം" എന്നീ രണ്ടു പദങ്ങൾക്കും ബാധസാമാനാധികരണ്യംതന്നെയുണ്ടാകേണ്ടതാണ്. അതായത് ദൃഷ്ടാന്തവാക്യത്തിൽ ചോരൻ, സ്ഥാണു എന്നീ രണ്ടു പദങ്ങളുടെ സാമാനാധികരണ്യംകൊണ്ടു് സ്ഥാണുവിൽനിന്നു ഭിന്നമായിട്ട് ചോരന്റെ അഭാവം പ്രതീതമാകുന്നതുപോലെ ദാർഷ്ടാന്തികശ്രുതിവാക്യത്തിലും ആത്മാ, സർവ്വം എന്ന രണ്ടു പദങ്ങൾക്ക് സാമാനാധികരണ്യംകൊണ്ടു് ആത്മാവിൽനിന്നു ഭിന്നമായിട്ടുള്ള എല്ലാ ജഡജഗത്തിന്റെയും അഭാവംതന്നെ പ്രതീതമാകുന്നു. അതായത് "പ്രപഞ്ചാഭാവവാൻ ആത്മാ" (ആത്മാവു് പ്രപഞ്ചമില്ലാത്തവനാകുന്നു) എന്ന ബോധം ശ്രുതിവാക്യംകൊണ്ടുണ്ടാകുന്നു. ജഡപ്രപഞ്ചകാരണഭാവം ജഡപ്രപഞ്ചത്തെ ബ്രഹ്മത്തിൽ കല്പിതമായി സ്വീകരിച്ചാൽ മാത്രമേ ഉണ്ടാകയുള്ളു. പ്രപഞ്ചത്തെ കല്പിതമായി സ്വീകരിക്കാതെ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അഭാവം സംഭാവ്യമല്ല. അതുകൊണ്ടു് ആ ശ്രുതിയ്ക്കു് മായാജഡപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അഭാവം തന്റെ പ്രതിയോഗിയായ ജഡപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ കല്പിതത്വംകൂടാതെ അനുപപന്നമായിട്ട് ആ ജഡപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ കല്പിതത്വത്തെ കല്പന ചെയ്യേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ ശ്രുതാർത്ഥാപത്തികൊണ്ടുതന്നെ ചേതനത്തിൽ അചേതനത്തിന്റെ കല്പിതത്വം നിശ്ചിതമാകുന്നു. ഇങ്ങനെയുള്ള അർത്ഥം മുൻപറഞ്ഞ വേറേയും ശ്രുതിസ്മൃതിവചനങ്ങൾക്കുള്ളതായി അറിയേണ്ടതാണ്.

ശങ്ക:— മുമ്പ് ചേതനത്തിൽ അചേതനത്തെ കല്പിതമായി പറഞ്ഞു. ആ ചേതനം ഏതു വസ്തുവാണ്? അതുപോലെ അചേതനമെന്നതെന്താണ്?

സമാധാനം:—നിത്യവും ശുദ്ധവും ബുദ്ധവും മുക്തവും സത്യവും പരമാനന്ദവും അദ്വയവുമായ ബ്രഹ്മത്തെ ചേതനമെന്നും, അജ്ഞാനം മുതൽ എത്ര ജഡസമൂഹമുണ്ടോ അതിനെ അചേതനമെന്നും പറയുന്നു. ഇനി ആ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ നിത്യം മുതലായ ഏഴു വിശേഷങ്ങളുടെ ഫലത്തേയും അവയിൽ ശ്രുതിപ്രമാണത്തേയും പറയുന്നു. ബ്രഹ്മത്തിൽ വാസ്തവമായി ഒരനാത്മവസ്തുവിന്റെയും താദാത്മ്യമില്ല.

എന്നിരുന്നാലും ഭ്രാന്തികൊണ്ടു് ബ്രഹ്മത്തിൽ അനാത്മവസ്തുവിൻെറ താദാത്മ്യം പ്രതീതമാകുന്നു. ഭ്രാന്തിസിദ്ധമായ താദാത്മ്യത്തെ നിത്യാദിവിശേഷണങ്ങൾ നിവത്തിക്കുന്നു. അതിലും കാൎയ്യപ്രപഞ്ചത്തിൻെറ താദാത്മ്യത്തെ നിത്യമെന്ന വിശേഷണം നിവത്തിക്കുന്നു. ബ്രഹ്മത്തിൻെറ നിത്യത്വം ''ആകാശവത് സൎവ്വഗതശ്ച നിത്യഃ'' ഇത്യാദിശ്രുതിപ്രമാണം കൊണ്ടുതന്നെ സിദ്ധമാകുന്നു. കാൎയ്യപ്രപഞ്ചത്തിൻെറ ധൎമ്മങ്ങളുടെ താദാത്മ്യത്തെ ശുദ്ധം എന്ന വിശേഷണം നിവത്തിക്കുന്നു. ബ്രഹ്മത്തിൻെറ ശുദ്ധത്വം ''അസ്നാവിരം ശുദ്ധമപാപവിദ്ധം'' ഇത്യാദി ശ്രുതിപ്രമാണംകൊണ്ടു് സിദ്ധമാണു്. രാഗദ്വേഷാദിവികാരങ്ങളുടെ രാഹിത്യം തന്നെയാണു് ബ്രഹ്മത്തിനുള്ള ശുദ്ധത. കാരണമാകുന്ന അജ്ഞാനത്തിൻെറ താദാത്മ്യത്തെ ബുദ്ധമെന്ന വിശേഷണം നിവത്തിക്കുന്നു, എല്ലാപ്പോഴും ഏകരസമായ ജ്ഞാനരൂപതയുടെ പേരാണു് ബുദ്ധത്വം എന്നതു്. ബ്രഹ്മത്തിൻെറ ബുദ്ധത്വം ''പ്രജ്ഞാനഘനഃ'' ഇത്യാദി ശ്രുതിപ്രമാണം കൊണ്ടു് സിദ്ധമാകുന്നു. അജ്ഞാനംകൊണ്ടുള്ള ആവരണാദിദോഷങ്ങളുടെ താദാത്മ്യത്തെ മുക്തം എന്ന വിശേഷണം നിവത്തിക്കുന്നു. ബന്ധരഹിതത്വത്തെ മുക്തത്വമെന്നു പറയുന്നു. ബ്രഹ്മത്തിൻെറ മുക്തത്വം ''വിമുക്തശ്ച വിമുച്യതേ'' ഇത്യാദി ശ്രുതിപ്രമാണംകൊണ്ടു സിദ്ധമാകുന്നു. മിഥ്യാത്വത്തെ സത്യമെന്ന വിശേഷണം നിവത്തിക്കുന്നു. മൂന്നു കാലത്തിലും ബാധയില്ലാത്തതിനെ സത്യമെന്നു പറയുന്നു. ബ്രഹ്മത്തിൻെറ സത്യത്വം ''സത്യം ജ്ഞാനമനന്തം ബ്രഹ്മ'', ''സദേവ സൌമ്യേദമഗ്ര ആസീത്'' ഇത്യാദിശ്രുതിപ്രമാണം കൊണ്ടു സിദ്ധമാകുന്നു. അദ്വയമെന്ന വിശേഷണം ബ്രഹ്മത്തിൻെറ അഖണ്ഡൈകരസതയെ പറയുന്നു. ദ്വൈതം യാതൊന്നിൽ തീരെയില്ലയോ അതിനെ അദ്വയമെന്നു പറയുന്നു. അതായതു് ഭേദവാദികൾ കല്പിച്ചിട്ടുള്ള അഞ്ചു ഭേദങ്ങളില്ലാത്തതിനെ അദ്വയമെന്നു പറയുന്നു.

1. ജീവന്മാരുടെ അന്യോന്യഭേദം.
2. ജീവേശ്വരന്മാരുടെ പരസ്പരഭേദം.
3. ഘടാദി ജഡപദാൎത്ഥങ്ങൾക്കുള്ള പരസ്പരഭേദം.
4. ഈശ്വരന്നും ജഡജഗത്തിന്നുമുള്ള പരസ്പരഭേദം.
5. ജീവന്നും ജഡജഗത്തിന്നുമുള്ള പരസ്പരഭേദം.

ഇങ്ങനെ ജീവേശ്വരാദികളാകുന്ന പ്രതിയോഗികളുടെ ഭേദം കൊണ്ടു് ആ ഭേദം അഞ്ചുപ്രകാരത്തിലുണ്ടു്. ആ എല്ലാ ഭേദങ്ങളും

കല്പിതങ്ങളാകുന്നു. അതുകൊണ്ടു് അഞ്ചു ഭേദങ്ങളിൽനിന്നുള്ള രഹിതത്വം ബ്രഹ്മത്തിൽ സംഭാവ്യമാണു്. അഥവാ സജാതീയഭേദം, വിജാതീയഭേദം, സ്വഗതഭേദം എന്നീ മൂന്നു ഭേദങ്ങളില്ലാത്തതിനെ അദ്വയമെന്നു പറയുന്നു. ബ്രഹ്മത്തിന്റെ അദ്വയരൂപത്വം ''ഏകമേവാ ദ്വിതീയം'' എന്ന ശ്രുതിപ്രമാണംകൊണ്ടു് സിദ്ധമാണു്. മുമ്പു് അജ്ഞാനാദിജഡസമൂഹത്തെ അചേതനമെന്നു പറയുകയുണ്ടായി ആ അജ്ഞാനത്തിന്റെ സ്വരൂപമെന്താണു്? ലക്ഷണമെന്താണു്? പ്രമാണമെന്താണു്? എന്ന ശങ്കയ്ക്കു് സമാധാനമായി യഥാക്രമം അജ്ഞാനത്തിന്റെ സ്വരൂപലക്ഷണപ്രമാണങ്ങളെ നിരൂപണം ചെയ്യാം:—

ജ്ഞാനം ത്രിഗുണാത്മകമാണു്. സത്വം, രജസ്സ്, തമസ്സ് എന്നീ മൂന്നു ഗുണങ്ങളാകുന്ന സ്വരൂപത്തോടുകൂടിയതിനെ ത്രിഗുണാത്മകമായ അജ്ഞാനമെന്നു പറയുന്നു. അജ്ഞാനത്തിന്റെ കാര്യമായ ജഗത്തിൽ സുഖദുഃഖ മോഹരൂപത പ്രത്യക്ഷമായി പ്രതീതമാകുന്നു. ആ സുഖാദികൾ മൂന്നും യഥാക്രമം സത്വാദിഗുണങ്ങളുടെ പരിണാമങ്ങളാകുന്നു. കാരണത്തിന്നു് സാമാന്യമായ സ്വഭാവത്തോടുകൂടിയതുതന്നെയാണു് കാര്യം. അതുകൊണ്ടു് ജഗദ്രൂപമാകുന്ന കാര്യത്തിൽ ത്രിഗുണരൂപതയെ കണ്ടിട്ടു് കാരണമായ അജ്ഞാനത്തിലും ആ ത്രിഗുണരൂപതയെ കല്പിക്കേണ്ടതാണു്. ''അജാമേകാം ലോഹിതശുക്ലകൃഷ്ണാം'' എന്ന ശ്രുതിയും അജ്ഞാനത്തെ ത്രിഗുണമെന്നു പറയുന്നു. ഇത്രയുംകൊണ്ടു് അജ്ഞാനത്തിന്റെ സ്വരൂപത്തെ പറഞ്ഞു. ഇനി അജ്ഞാനത്തിന്റെ ലക്ഷണത്തെ പറയാം. ''സദസദ്വിലക്ഷണമജ്ഞാനം''—സത്യപദാർത്ഥത്തിൽനിന്നും അസത്യപദാർത്ഥത്തിൽനിന്നും വിലക്ഷണമായിട്ടുള്ളതിനെ അജ്ഞാനമെന്നു പറയുന്നു. അതായതു്, എന്തിന്റെ നിരൂപണം സത്യരൂപേണയും അസത്യരൂപേണയും ചെയ്‌വാൻ സാധിക്കയില്ലല്ലോ അതിനെ അജ്ഞാനമെന്നു പറയുന്നു. ആ അജ്ഞാനത്തെ സത്യമെന്നു സ്വീകരിക്കുന്ന പക്ഷം സത്യമായ ബ്രഹ്മത്തെപ്പോലെ ആ അജ്ഞാനത്തിന്നും നാശമില്ലാതിരിക്കേണ്ടതാണു്. ബ്രഹ്മജ്ഞാനംകൊണ്ടു് അജ്ഞാനത്തിനു് നാശം ഉണ്ടാകുന്നതുകൊണ്ടു് സത്യരൂപേണയും അജ്ഞാനത്തെ നിരൂപണംചെയ്‌വാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. ആ അജ്ഞാനത്തെ അസത്യമായി സ്വീകരിക്കുന്നപക്ഷം അസത്യമായ വന്ധ്യാപുത്രന്റെ മാതിരി അജ്ഞാനത്തിന്റെ പ്രത്യക്ഷമുണ്ടാകാതിരിക്കേണ്ടതാണു്.

അജ്ഞാനം 'ഞാൻ ബ്രഹ്മത്തെ അറിയുന്നില്ല' എന്നിങ്ങനെയുള്ള പ്രത്യക്ഷാനുഭവത്തിന്നു് വിഷയമായിട്ടു പ്രതീതമാകുന്നു. അതുകൊണ്ടു് അജ്ഞാനം അസത്യരൂപണയും നിരൂപണാർഹമാകുന്നില്ല.

"അസദ് വിലക്ഷണം അജ്ഞാനം" എന്നുമാത്രം അജ്ഞാനത്തിന്റെ ലക്ഷണം ചെയ്യുയാണെങ്കിൽ വന്ധ്യാപുത്രാദ്യസത്യപദാർത്ഥങ്ങളിൽനിന്നു് വിലക്ഷണമായ സത്യബ്രഹ്മത്തിൽ ആ ലക്ഷണത്തിന്നു് അതിവ്യാപ്തിയുണ്ടാകുന്നു. ആ അതിവ്യാപ്തിദോഷത്തെ നിവർത്തിപ്പാൻവേണ്ടി ആ ലക്ഷണത്തിൽ സദ്വിലക്ഷണപദം പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ബ്രഹ്മം സത്തിൽനിന്നു വിലക്ഷണമല്ല. അതുകൊണ്ടു് അതിൽ അതിവ്യാപ്തിയുണ്ടാകുന്നില്ല.

ഇനി "സദ്വിലക്ഷണമജ്ഞാനം" എന്നുമാത്രം അജ്ഞാനത്തിന്നു ലക്ഷണംചെയ്യുകയാണെങ്കിൽ സത്യബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നു വിലക്ഷണങ്ങളായ വന്ധ്യാപുത്രാദ്യസത്യപദാർത്ഥങ്ങളിൽ ആ ലക്ഷണത്തിന്നു് അതിവ്യാപ്തിയുണ്ടാകും. ആ അതിവ്യാപ്തിദോഷത്തെ നിവർത്തിപ്പാൻവേണ്ടി ആ ലക്ഷണത്തിൽ അസദ്വിലക്ഷണമെന്ന പദം പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ആ വന്ധ്യാപുത്രാദികൾ അസത്തിൽനിന്നു വിലക്ഷണങ്ങളല്ല. അതുകൊണ്ടു് അവയിൽ അതിവ്യാപ്തിയുണ്ടാകുന്നില്ല. വാസ്തവമായി വിചാരിച്ചുനോക്കുകയാണെങ്കിൽ "സദ്വിലക്ഷണമജ്ഞാനം" എന്നുമാത്രം അജ്ഞാനത്തിന്റെ ലക്ഷണം സംഭാവ്യമാണു്. അസദ് എന്ന പദം വെറുതെ തന്നെയാണു്. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ അസദ്വസ്തുവായിട്ടൊന്നുണ്ടെങ്കിൽ അതിന്നു് അസത്ത്വം സംഭാവ്യമാണു്. അങ്ങിനെ ഒന്നില്ല. പിന്നെ ആ ലക്ഷണത്തിന്നു് അതിവ്യാപ്തി എതിലാണുണ്ടാകേണ്ടതു്? അതുകൊണ്ടു് അജ്ഞാനത്തിന്റെ ലക്ഷണത്തിൽ "അസദ് വിലക്ഷണ"മെന്ന പദം കേവലം ശിഷ്യന്മാരുടെ ബുദ്ധിയെ വദ്ധിപ്പിക്കുവാൻവേണ്ടി മാത്രം ഉപയോഗിച്ചിട്ടുള്ളതാണു്.

ശങ്ക:— അജ്ഞാനം സദ്വിലക്ഷണമായതുപോലെ ഈ കാര്യ്യപ്രപഞ്ചവും സദ്വിലക്ഷണം തന്നെയാകുന്നു. അതുകൊണ്ടു് കാര്യ്യപ്രപഞ്ചത്തിൽ അജ്ഞാനത്തിന്റെ ലക്ഷണത്തിന്നു് അതിവ്യാപ്തിയുണ്ടു്.

സമാധാനം:— ഇപ്പറഞ്ഞ ലക്ഷണത്തിൽ അനാദി എന്ന പദം ചേർത്തു് അതിവ്യാപ്തിയെ തടയേണ്ടതാണു്. അതായതു്

"സദ്വിലക്ഷണമനാദി – അജ്ഞാനം" എന്നു് അജ്ഞാനത്തിന്റെ ലക്ഷണം പറയേണ്ടതാണു്. കാര്യപ്രപഞ്ചത്തിൽ അനാദിത്വമില്ലാത്തതുകൊണ്ടു് പ്രപഞ്ചത്തിൽ ആ ലക്ഷണത്തിന്നു് അതിവ്യാപ്തിയുണ്ടാകുന്നില്ല.

ശങ്ക:— ഇപ്പറഞ്ഞ ലക്ഷണത്തിന്നും ജീവേശ്വരന്മാരിൽ അതിവ്യാപ്തിയുണ്ടു തന്നെ. എന്തെന്നാൽ ജീവേശ്വരന്മാർ കല്പിതങ്ങളാകയാൽ സദ്വിലക്ഷണങ്ങളും അനാദികളുമാകുന്നു, "ജീവേശാവാഭാസേന കരോതി" എന്ന ശ്രുതിവചനംകൊണ്ടും "മായാഭാസേന ജീവേശൗ കരോതീതി ശ്രുതത്വതഃ കല്പിതാ വേവ ജീവേശൗ താഭ്യാം സർവ്വം പ്രകല്പിതം" എന്ന വിദ്യാരണ്യസ്വാമികളുടെ വചനംകൊണ്ടും ആ ജീവേശ്വരന്മാരിൽ കല്പിതത്വം തന്നെ സിദ്ധമാകുന്നു:

"ജീവേശൗ ച വിശുദ്ധാ ചിദ്വിഭാഗസ്തു തയോർദ്വയോഃ
അവിദ്യാ തച്ചിതോ യോഗഃ ഷഡസ്മാകമനാദയഃ"

അർത്ഥം:— 1. ജീവൻ, 2. ഈശ്വരൻ, 3. ശുദ്ധചൈതന്യം, 4. അവയുടെ അന്യോന്യഭേദം, 5. അവിദ്യ, 6. അവിദ്യയ്ക്കു് ചേതനത്തോടുള്ള സംബന്ധം ഈ ആറു പദാർത്ഥങ്ങൾ നമ്മുടെ മതത്തിൽ അനാദികളാകുന്നു. ഈ സാമ്പ്രദായികവചനംകൊണ്ടു് ജീവേശ്വരന്മാരിൽ അനാദിത്വം സിദ്ധമാകുന്നു. അതുകൊണ്ടു് ആ ജീവേശ്വരന്മാരിൽ മേൽപറഞ്ഞ അതിവ്യാപ്തി വജ്രലേപ (വജ്രപശ)മായിരിക്കുന്നു.

സമാധാനം:— ആ അതിവ്യാപ്തിദോഷത്തെ നിവർത്തിപ്പാൻ വേണ്ടി ലക്ഷണത്തിൽ ജ്ഞാനനിവർത്ത്യം എന്ന പദവുംകൂടി ചേർത്തിരിക്കുന്നു.

"യതോ ജ്ഞാനമജ്ഞാനസ്യൈവ നിവർത്തകം" എന്ന വചനംകൊണ്ടു് ശ്രീപഞ്ചപാദികാചാര്യൻ ജ്ഞാനംകൊണ്ടു കേവലം അജ്ഞാനത്തിന്നു മാത്രം നിവൃത്തി പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. മററുള്ളതിന്റെ നിവൃത്തി പറഞ്ഞിട്ടില്ല. ജീവേശ്വരാദിഭാവത്തിന്റെ നിവൃത്തി അജ്ഞാനത്തിന്റെ നിവൃത്തികൊണ്ടു മാത്രം ഉണ്ടാകുന്നു. അതുകൊണ്ടു് ആ ജീവേശ്വരന്മാരിൽ ജ്ഞാനംകൊണ്ടു് നിവർത്തകത്വം ഇല്ല. അതുകൊണ്ടു് ജീവേശ്വരന്മാരിൽ അപ്പറഞ്ഞ ലക്ഷണത്തിന്നു് അതിവ്യാപ്തി ഉണ്ടാകുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടു് അജ്ഞാന

ത്തിന്നു് "സദ്വിലക്ഷണമനാദിജ്ഞാനനിവർത്ത്യം = അജ്ഞാനം" എന്ന ലക്ഷണം സിദ്ധമായി. അഥവാ "അനാദ്യുപാദാനം ജ്ഞാന നിവർത്ത്യം" എന്നു രണ്ടാമതായി അജ്ഞാനത്തിന്നു ലക്ഷണം ചെയ്യാം. ഈ ലക്ഷണത്തിൽ അനാദിയായ പ്രാഗഭാവത്തിൽ അതിവ്യാപ്തിയെ നിവർത്തിപ്പാൻ വേണ്ടി ഉപാദാനം എന്ന പദം പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ഘടാദികാര്യ്യങ്ങൾക്കു് ഉപാദാനകാരണമായ മൃത്തികാദികളിൽ അതിവ്യാപ്തിയെ നിവർത്തിപ്പാൻവേണ്ടി അനാദി എന്ന പദവും, അനാദിയും വിവർത്തോപാദനവുമായ ബ്രഹ്മത്തിൽ അതിവ്യാപ്തിയെ നിവർത്തിപ്പാൻവേണ്ടി ജ്ഞാനനിവർത്ത്യം എന്ന പദവും പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ഇവിടെ അജ്ഞാനത്തിൽ പരിണാമോപാദാനത സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നു. ചില വാദികൾ ജ്ഞാനത്തിന്റെ അഭാവത്തെ തന്നെ അജ്ഞാനമെന്നു പറയുന്നുണ്ടു്. അവരെ ഖണ്ഡിക്കാൻവേണ്ടി സിദ്ധാന്തങ്ങളിൽ അജ്ഞാനത്തെ ഭാവരൂപമായി സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നു.

ഇനി അജ്ഞാനത്തിന്റെ പ്രമാണത്തെ പറയാം.

"അഹം ബ്രഹ്മ ന ജാനാമി" = ഞാൻ ബ്രഹ്മത്തെ അറിയുന്നില്ല.

എന്നിങ്ങനെ അജ്ഞാനവിഷയകമായ പ്രത്യക്ഷാനുഭവം സർവ്വപ്രാണികൾക്കും ഉള്ളതാണു്. അതുകൊണ്ടു് ആ അജ്ഞാനത്തിൽ ഒന്നു് ഈ പ്രത്യക്ഷപ്രമാണം തന്നെയാണു്. രണ്ടാമതു് ശ്രുതിസ്മൃതികളും പ്രമാണമാണു്.

ശ്രുതി:— "തേ ധ്യാനയോഗാനുഗതാ അപശ്യൻ
ദേവാത്മശക്തിം സ്വഗുണൈർന്നിഗൂഢാം."

അർത്ഥം:— കാലസ്വഭാവാദികാരണങ്ങളിൽ നാനാപ്രകാരത്തിലുള്ള ദോഷങ്ങളെ വിചാരംചെയ്തു് നാനാദോഷങ്ങൾ കണ്ടതുകൊണ്ടു് ജഗൽകാരണത്തെ നിശ്ചയിക്കുവാൻവേണ്ടി ബ്രഹ്മധ്യാനപരായണരായിട്ടു് ബ്രഹ്മജ്ഞരായ പുരുഷന്മാർ ദേവന്റെ ആത്മശക്തിയെത്തന്നെ ജഗൽകാരണമായി കണ്ടുകയുണ്ടായി. ആ അജ്ഞാനമാകുന്ന ശക്തി തന്റെ സത്വാദിഗുണങ്ങളെക്കൊണ്ടു് നിഗൂഢമാകുന്നു. ഈ ശ്രുതിയുടെ അർത്ഥം ആത്മപുരാണത്തിന്റെ എട്ടാം അദ്ധ്യായത്തിൽ വിസ്തരിച്ചു പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്.

സ്മൃതി:—"അജ്ഞാനേനാവൃതം ജ്ഞാനം
തേന മുഹ്യന്തി ജന്തവഃ
ജ്ഞാനേന തു തദജ്ഞാനം
യേഷാം നാശിതമാത്മനഃ......"

അർത്ഥം:— ഏതു ജീവന്മാരുടെ ജ്ഞാനം അജ്ഞാനംകൊണ്ടു ആവൃതമാകുന്നുവോ ആ ജീവന്മാർ ആ അജ്ഞാനകൃതമായ ആവരണംകൊണ്ടു് സംസാരത്തെതന്നെ പ്രാപിക്കുന്നു.

ഏതു ജീവന്മാരുടെ അജ്ഞാനം ഗുരുശസ്ത്രപ്രസാദജന്യമായ ജ്ഞാനംകൊണ്ടു് നിവൃത്തമാകുന്നുവോ ആ പുരുഷന്മാർക്കു് "അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി" എന്ന ജ്ഞാനം പ്രത്യഗഭിന്നബ്രഹ്മത്തെ പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നു, എന്നു് സ്മൃതിയും അജ്ഞാനത്തിൽ പ്രമാണമാകുന്നു. ഈ സ്മൃതിയിൽ അജ്ഞാനത്തെ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സ്വരൂപത്തിന്നു് ആവരണമായിപ്പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ആ ആവരകത്വം ഭാവപദാർത്ഥത്തിൽ മാത്രമുള്ളതാണു്. അഭാവപദാർത്ഥങ്ങളില്ല. അതുകൊണ്ടു് ജ്ഞാനാഭാവത്തെ അജ്ഞാനമായി സ്വീകരിക്കുന്ന നൈയായികൻ ഈ സ്മൃതിവചനത്തിന്നു് വിരുദ്ധമാകയാൽ അജ്ഞാനത്തെ ഭാവരൂപമായിട്ടുതന്നെ സ്വീകരിക്കേണ്ടതാണു്. ആ ഗീതാവചനം അജ്ഞാനത്തിന്റെ ഭാവരൂപതയിലും പ്രമാണമാണു്. ഇപ്പറഞ്ഞ ഗീതാവചനത്തിൽ ജ്ഞാനംകൊണ്ടു് അജ്ഞാനം നശിക്കുന്നു എന്നു പറഞ്ഞിരിക്കയാൽ ത്രിഗുണാത്മകവും അചേതനവും സ്വതന്ത്രവും പാരമാർത്ഥികവും പരിണാമിയും നിത്യവുമായ പ്രധാനംതന്നെയാണു് അജ്ഞാനം എന്ന സാംഖ്യമതവും ഖണ്ഡിക്കപ്പെട്ടു എന്നറിയേണ്ടതാണു്. ലോകത്തിൽ അചേതനങ്ങളായ രഥാദികളുടെ പ്രവൃത്തി ചേതനാധീനമായിട്ടു് കണ്ടുവരുന്നു. അവസ്സു് സ്വന്തമായി പ്രവൃത്തി കാണുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടു് ആ പ്രധാനത്തെ അചേതനമായും പിന്നെ സ്വതന്ത്രമായും സ്വീകരിക്കുന്നതു് അത്യന്തം വിരുദ്ധമാകുന്നു. അതുകൊണ്ടു് ആ സാംഖ്യന്റെ മതം സമീചീനമല്ല.

ഇതുവരെ അജ്ഞാനത്തിന്റെ സ്വരൂപം, ലക്ഷണം, പ്രമാണം ഇവയെ പറഞ്ഞു. ഇനി ആ അജ്ഞാനത്തിന്റെ വിഭാഗത്തെ പറയാം. ആ അജ്ഞാനം മായ, അവിദ്യ എന്നീ ഭേദേന രണ്ടു പ്രകാരത്തിലുണ്ടു്. അവയിൽ ശുദ്ധ സത്വഗുണപ്രധാനത്തെ മായയെന്നും മലിനസത്വഗുണപ്രധാനത്തെ അവിദ്യയെന്നും പറയുന്നു.

സത്വഗുണം രജസ്തമസ്സെന്ന രണ്ടു ഗുണങ്ങളെക്കൊണ്ടു് തിരസ്കരിക്കപ്പെടാതിരിക്കുമ്പോൾ അതിനെ ശുദ്ധസത്വഗുണമെന്നു പറയുന്നു. രജസ്തമോഗുണങ്ങളെക്കൊണ്ടു് തിരസ്കൃതമായിട്ടുള്ള സത്വഗുണത്തെ മലിനമെന്നു പറയുന്നു. ഇങ്ങനെ ഒരേ അജ്ഞാനം സത്വഗുണത്തിന്റെ ശുദ്ധികൊണ്ടു മായാരൂപമായും മാലിന്യംകൊണ്ടു് അവിദ്യാരൂപമായും വ്യവഹരിക്കപ്പെടുന്നു.

ശ്രുതി:— "മായാ ചാവിദ്യാ ച സ്വയമേവ ഭവതി". അർത്ഥം:—ആ മൂലപ്രകൃതിയാകുന്ന അജ്ഞാനം തന്നെത്താൻ മായാരൂപമായും അവിദ്യാരൂപമായും ഭവിക്കുന്നു. മായ, അവിദ്യ എന്നീ രണ്ടു് ഉപാധികളെക്കൊണ്ടു് ഒരേ ചൈതന്യം ജീവനെന്നും ഈശ്വരനെന്നുമുള്ള ഭേദംകൊണ്ടു് രണ്ടു പ്രകാരത്തിലാകുന്നു. മായയിൽ പ്രതിബിംബിതമായ ചൈതന്യത്തെ ഈശ്വരനെന്നും അവിദ്യയിൽ പ്രതിബിംബിതമായ ചൈതന്യത്തെ ജീവനെന്നും പറയുന്നു.

ശ്രുതി:— "ജീവേശാവാഭാസേന കരോതി". അജ്ഞാനം തന്നിലിരിക്കുന്ന ആഭാസനെക്കൊണ്ടു് ജീവനേയും ഈശ്വരനേയും നിർമ്മിക്കുന്നു. ചില ഗ്രന്ഥകാരന്മാർ മായാവിദ്യകളുടെ ഭേദത്തെ ഇങ്ങനെ വർണ്ണിക്കുന്നു:— അജ്ഞാനത്തിന്നു് രണ്ടു പ്രകാരത്തിലുള്ള ശക്തിയുണ്ടു്. അതിൽ ഒന്നു് ജ്ഞാനശക്തിയും മറേറതു് ക്രിയാശക്തിയുമാണു്. കാര്യത്തിന്റെ ജനകമായ (കാര്യത്തെ ഉണ്ടാക്കുന്ന) കാരണത്തിലിരിക്കുന്ന സാമർത്ഥ്യത്തെ ശക്തിയെന്നു പറയുന്നു. അതിൽ ജ്ഞാനജനകമായ ശക്തിയെ ജ്ഞാനശക്തിയെന്നും ക്രിയാജനകമായ ശക്തിയെ ക്രിയാശക്തിയെന്നും പറയുന്നു. രജസ്സ്, തമസ്സ് എന്നീ ഗുണങ്ങളെക്കൊണ്ടു് അഭിഭൂതമല്ലാത്ത സത്വഗുണത്തെ ജ്ഞാനശക്തിയെന്നു പറയുന്നു. "സത്വാദ് സംജായതേ ജ്ഞാനം" എന്ന വചനംകൊണ്ടു് ഗീതയിൽ ശ്രീഭഗവാൻ സത്വഗുണത്തിൽ നിന്നു് ജ്ഞാനത്തിന്റെ ഉല്പത്തിയെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടു് സത്വഗുണത്തിന്റെ ജ്ഞാനശക്തിയിൽ ഗീതാവചനം തന്നെയാണു് പ്രമാണമായിട്ടുള്ളതു്. സത്വഗുണംകൊണ്ടഭിഭൂതമല്ലാത്ത രജസ്തമോഗുണങ്ങളെ ക്രിയാശക്തിയെന്നു പറയുന്നു. ആ ക്രിയാശക്തിയും രണ്ടു പ്രകാരത്തിലുണ്ടു്. അതിൽ ഒന്നു് ആവരണശക്തിയും മറേറതു് വിക്ഷേപശക്തിയുമാണു്.

ആവരണജനകമായ ശക്തിയെ ആവരണശക്തിയെന്നും, വിക്ഷേപജനകമായ ശക്തിയെ വിക്ഷേപശക്തിയെന്നും പറയുന്നു.

സത്വം. രജസ്സ് എന്നീ രണ്ടു ഗുണങ്ങളെക്കൊണ്ട് അഭിഭൂതമല്ലാത്ത തമോഗുണത്തെ ആവരണശക്തിയെന്നു പറയുന്നു. ഈ വിഷയം ഭഗവാൻ ഭാഷ്യക്കാരനും പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്.

"കൃഷ്ണം തമഃ ആവരണാത്മകത്വാത്"

(ഭാഷ്യവചനം)

അർത്ഥം:— "അജാമേകാം ലോഹിത ശുക്ലകൃഷ്ണാം" എന്ന മന്ത്രത്തിലുള്ള കൃഷ്ണശബ്ദം തമോഗുണത്തിന്റെ വാചകമാകുന്നു. തമോഗുണം ആവരണരൂപമാകയാൽ ആവരണപദംകൊണ്ട് ഭാഷ്യകാരൻ തമോഗുണത്തിന്നു ആവരണത്വം ഈ ശ്രുതിവ്യാഖ്യാനത്തിൽ പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതുകൊണ്ട് തമോഗുണത്തിൽ ആവരണശക്തി സംഭാവ്യമാണു്. ആവരണശക്തിയുടെ സ്വരൂപത്തെ സാമാന്യമായി പറഞ്ഞു. ഇനി അതിന്റെ ലക്ഷണത്തെ പറയാം.

"നാസ്തി ന പ്രകാശതേ ഇതി വ്യവഹാരഹേതുഃ = ആവരണശക്തിഃ" ബ്രഹ്മമില്ല, ബ്രഹ്മം ഭാസിക്കുന്നില്ല ഇങ്ങനെയുള്ള വ്യവഹാരത്തിന്നു കാരണമായിട്ടുള്ളതിനെ ആവരണശക്തിയെന്നു പറയുന്നു. ഇങ്ങനെയുള്ള ആവരണശക്തിക്ക മുമ്പുള്ള ജ്ഞാനശക്തിക്ക —"അസ്തി പ്രകാശതേ ഇതി വ്യവഹാരകാരണം = ജ്ഞാനശക്തി" എന്ന ലക്ഷണം അറിയേണ്ടതാണു്. ഈ ആവരണശക്തിയുടെ ലക്ഷണം വിദ്യാരണ്യസ്വാമികൾ, "ന ഭാതി നാസ്തി കൂടസ്ഥ ഇത്യാപാദാനമാവൃതിഃ" എന്ന വാക്യംകൊണ്ടു പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്.

അർത്ഥം:— കൂടത്തിന്റെ മാതിരി നിർവ്വികാരമായി സ്ഥിതിചെയ്യുന്നതിനെ കൂടസ്ഥനെന്നു പറയുന്നു. അങ്ങനെയുള്ളതു് പരമാത്മാവാണു്. ആ പരമാത്മാവില്ല, ഭാസിക്കുന്നില്ല എന്നിങ്ങനെയുള്ള വ്യവഹാരത്തിന്നുള്ള കാരണത്തെ ആവരണശക്തിയെന്നു പറയുന്നു.

ഇനി വിക്ഷേപശക്തിയെ നിരൂപണംചെയ്യാം. തമസ്സ്, സത്വം എന്നീ രണ്ടു ഗുണങ്ങളെക്കൊണ്ട് അഭിഭൂതമല്ലാത്ത രജോഗുണത്തെ വിക്ഷേപശക്തിയെന്നു പറയുന്നു. "രജസോ ലോഭ ഏവച" എന്ന ഗീതാവചനത്തിൽ, രജോഗുണത്തിൽനിന്നു് ലോഭാദികളുടെ ഉല്പത്തി പറയപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ലോഭം, മദം, മത്സരം ഇത്യാദികൾക്ക് വിക്ഷേപകാരണത്വം പ്രസിദ്ധമാകയാൽ അപ്പ

റഞ്ഞ വിക്ഷേപശക്തിയിൽ ആ ഗീതാവാക്യം തന്നെയാണ് പ്രമാണം.

ഇനി ആ വിക്ഷേപശക്തിയുടെ ലക്ഷണത്തെ പറയാം:—
''ആകാശാദിപ്രപഞ്ചോല്പത്തി ഹേതുഃ = വിക്ഷേപശക്തിഃ''

അൎത്ഥം:— ആകാശാദിപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഉല്പത്തിക്കു കാരണമായ ശക്തിയെ വിക്ഷേപശക്തിയെന്നു പറയുന്നു. ഈ വിക്ഷേപശക്തിയുടെ ലക്ഷണം ആചാൎയ്യന്മാരും പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്.

''വിക്ഷേപശക്തിർലിംഗാദി
ബ്രഹ്മാണ്ഡാന്തം ജഗത് സൃജേത്.''

അൎത്ഥം:— സമഷ്ടിവ്യഷ്ടികളാകുന്ന ലിംഗശരീരങ്ങൾ തുടങ്ങി ചതുർദ്ദശഭുവനങ്ങളാകുന്ന ബ്രഹ്മാണ്ഡങ്ങൾവരെയുള്ള എല്ലാ ജഗത്തിന്നും വിക്ഷേപശക്തിതന്നെയാണ് ഉൽപ്പാദകം. അതുകൊണ്ട് മുൻപറഞ്ഞ അജ്ഞാനം തന്നെയാണ് ആവരണശക്തി പ്രധാനമായിട്ട് അവിദ്യയെന്നും വിക്ഷേപശക്തിപ്രധാനമായിട്ട് മായയെന്നും പറയപ്പെടുന്നത്.

ശങ്ക:— ആവരണശക്തിപ്രധാനമായ അജ്ഞാനത്തെ മായയായി എന്തുകൊണ്ടു പറയുന്നില്ല. അതുപോലെ വിക്ഷേപശക്തിപ്രധാനമായ അജ്ഞാനത്തിന്ന് അവിദ്യാരൂപത്വം എന്തുകൊണ്ടില്ല ?

സമാധാനം:— ശാസ്ത്രകാരന്മാർ ആ മായയുടേയും അവിദ്യയുടേയും ലക്ഷണത്തെ ഇങ്ങനെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ''സ്വാശ്രയാ *f* വ്യാമോഹകരീ മായാ = തന്റെ ആശ്രയത്തെ വ്യാമോഹിപ്പിക്കാത്തതിനെ മായയെന്നു പറയുന്നു. ''സ്വാശ്രയ വ്യാമോഹകരീ അവിദ്യാ'' = തന്റെ ആശ്രയത്തെ വ്യാമോഹിപ്പിക്കുന്നതിനെ അവിദ്യയെന്നു പറയുന്നു. ആവരണശക്തിക്ക് മോഹകാരിത്വമുള്ളതുകൊണ്ട് ആവരണശക്തിപ്രധാനമായ അജ്ഞാനം അവിദ്യതന്നെയാകുന്നു. മായയെന്നു പറയുന്നില്ല. വിക്ഷേപാദിശക്തിക്ക് സമ്മോഹകാരിത്വം ഇല്ലാത്തതുകൊണ്ട് വിക്ഷേപാദിശക്തി പ്രധാനമായ അജ്ഞാനത്തെ മായയെന്നുതന്നെ പറയുന്നു; അവിദ്യയെന്നു പറയുന്നില്ല. ഇവിടെ പറഞ്ഞ ആദിശബ്ദംകൊണ്ട് മുൻപറഞ്ഞ ജ്ഞാന

ശക്തിയേയും ഗ്രഹിക്കേണ്ടതാണ്. ഇങ്ങനെയുള്ള മായാƒവിദ്യാഭേദം ശ്രുതികളിലും പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്,

''തരത്യവിദ്യാം വിതതാം
ഹൃദിയസ്മിൻ നിവേശിതാ
യോഗീ മായാമമേയായ
തസ്മൈ വിദ്യാത്മനേ നമഃ''

അത്ഥം:— ഹൃദയത്തിൽ ഏതു പരമാത്മാവിനെ സാക്ഷാൽകരിച്ച ബ്രഹ്മജ്ഞനായ യോഗി ആവരണശക്തിപ്രധാനമായ അജ്ഞാനമാകുന്ന അവിദ്യയേയും വിക്ഷേപശക്തിപ്രധാനമായ അജ്ഞാനമാകുന്ന മായയേയും നശിപ്പിക്കുന്നുവോ ആ ജ്ഞാനസ്വരൂപവും അപ്രമേയവുമായ പരമാത്മാവിനെ ഞങ്ങൾ നമസ്കരിക്കുന്നു.

ഇനി ആ മായയുടേയും അവിദ്യയുടേയും വിഭാഗത്തെ നിരൂപണം ചെയ്യതിൻെറ ഫലത്തെ പറയാം. അപ്പറഞ്ഞ മായയെക്കൊണ്ടു് ഉപഹിതമായ ചൈതന്യത്തെ ഈശ്വരനെന്നു പറയുന്നു. അവൻ തന്നെയാണ് ജഗത്കാരണവും അന്തര്യാമിയും.

''ഏഷ സർവ്വേശ്വരഃ'', ''ഏഷോƒന്തര്യാമീ'',
''ഏഷ യോനിഃ സർവ്വസ്യ'' എന്നീ ശ്രുതികൾ ഇതിന്നു പ്രമാണങ്ങളാണ്. അതുകൊണ്ടു് മായോപഹിതചൈതന്യത്തിൻെറ ഈശ്വരത്വത്തിലും അന്തര്യാമിത്വത്തിലും ജഗത്കാരണത്വത്തിലും ഈ ശ്രുതിതന്നെ പ്രമാണമാകുന്നു. ആ മായോപഹിതചൈതന്യംതന്നെയാണ് തത്പദത്തിൻെറ വാച്യാത്ഥം. മുൻപറഞ്ഞ അവിദ്യോപഹിതചൈതന്യത്തെ ജീവനെന്നു പറയുന്നു. അവൻതന്നെയാണ് പ്രാജ്ഞനും. ആ ജീവൻതന്നെയാണ് ത്വംപദത്തിൻെറ വാച്യാത്ഥം. ഇവിടെ ഉപഹിതശബ്ദംകൊണ്ടു് പ്രതിബിംബത്തെ ഗ്രഹിക്കേണ്ടതാണ്. അതായത് ആ മായയിൽ പ്രതിബിംബിതമായ ചൈതന്യത്തെ ഈശ്വരനെന്നു പറയേണ്ടതാണ്. അവിദ്യയിൽ പ്രതിബിംബിതമായ ചൈതന്യത്തെ ജീവനെന്നാണ് പറഞ്ഞുവരുന്നതു്. ഈ വിഷയം വിദ്യാരണ്യസ്വാമികൾ പഞ്ചദശിയിലും പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്.

ചിദാനന്ദമയ ബ്രഹ്മ പ്രതിബിംബസമന്വിതാ

"തമോരജഃ സത്വഗുണാഃ ഽപ്രകൃതിർദ്വിവിധാ ച സാ
സത്വശുദ്ധ്യവിശുദ്ധിഭ്യാം മായാ ഽവിദ്യേച തേ മതേ
മായാബിംബോ വശീകൃത്യാ താംസ്യാത് സർവ്വജ്ഞ ഈശ്വരഃ
അവിദ്യാവശഗസ്ത്വന്യ സ്തദ്വൈചിത്ര്യാദനേകധാ"

സച്ചിദാനന്ദബ്രഹ്മത്തിൻെറ പ്രതിബിംബത്തോടുകൂടിയതും സത്വരജസ്തമസ്സുകളെന്ന മൂന്നുഗുണങ്ങളുടെ രൂപവുമായ പ്രകൃതി മായയെന്നും അവിദ്യയെന്നും രണ്ടുപ്രകാരത്തിലുണ്ട്. അതിൽ ശുദ്ധസത്വഗുണത്തിൻെറ പ്രാധാന്യംകൊണ്ട് ആ പ്രകൃതിയെ മായയെന്നും മലിനസത്വഗുണത്തിൻെറ പ്രാധാന്യംകൊണ്ട് അവിദ്യയെന്നും പറയുന്നു. ആ മായയിൽ പ്രതിബിംബിതമായ ചൈതന്യം മായയെ തനിക്കധീനമാക്കുന്നതുകൊണ്ട് സർവ്വജ്ഞനും ഈശ്വരനുമാകുന്നു. അവിദ്യയിൽ പ്രതിബിംബിതമായ ചൈതന്യം ജീവനാകുന്നു. ആ ജീവചൈതന്യം അവിദ്യയ്ക്കു വശനായിട്ട് ആ അവിദ്യയുടെ വൈചിത്ര്യംകൊണ്ട് ദേവമനുഷ്യാദിരൂപേണ അനേകം പ്രകാരത്തിലായിത്തീരുന്നു. ഇവിടെ താല്പര്യമിതാണ്:— മുൻപറഞ്ഞ ശുദ്ധസത്വഗുണപ്രധാനമായ മായ ഒന്നുമാത്രമാകയാൽ അതിൽ പ്രതിബിംബിതമായ ഈശ്വരചൈതന്യവും ഒന്നുതന്നെയാണ്. മേൽപറഞ്ഞ അവിദ്യ ആ മാലിന്യത്തിൻെറ വൈചിത്ര്യംകൊണ്ട് അനേകം പ്രകാരത്തിലുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് ഇപ്പറഞ്ഞ പക്ഷത്തിൽ നാനാ ജീവന്മാർതന്നെ സിദ്ധമാകുന്നു. ഈ വിഷയത്തിൽ ശ്രുതിപ്രമാണത്തേയും പറയാം.

"അസ്മാന്മായീ സൃജതേ വിശ്വമേതത്തസ്മിൻ
ശേതേ മായയാ സന്നിരുദ്ധഃ"
"മായാന്തു പ്രകൃതിംവിദ്യാത്
മായിനന്തു മഹേശ്വരം"

അർത്ഥം:— മായോപഹിതനായ പരമാത്മാവ് സൃഷ്ടിയുടെ ആദികാലത്തിൽ ആകാശം മുതലായി ബ്രഹ്മാണ്ഡപര്യന്തമുള്ള ജഗത്തിനെ വേദശബ്ദംകൊണ്ടുണ്ടാക്കി. അതായത്, 'ഭൂ' എന്ന വേദശബ്ദത്തെ ഉച്ചരിച്ചു പൃഥിവിയേയും ആകാശാദിശബ്ദങ്ങളെ ഉച്ചരിച്ച് ആകാശാദികളേയുമുണ്ടാക്കി. ഈ വിഷയം—

"സ ഭൂരിത്യുക്ത്വാ ഭുവമസൃജത്"

"വേദശബ്ദേഭ്യ ഏവാദൌ നിർമ്മമേ സ മഹേശ്വരഃ"

ഇത്യാദി ശ്രുതിസ്മൃതിവചനങ്ങളിൽ പ്രസിദ്ധംതന്നെയാണ്. ഇങ്ങനെ ഉല്പന്നമായ ജഗത്തിൽ അവിദ്യോപാധികനായ ജീവൻ മുൻപറഞ്ഞ മായയെക്കൊണ്ട് ദേഹാദികളിൽ "ഞാൻ", "എന്റേത്" എന്നഭിമാനിച്ച് ബദ്ധനായിത്തീരുന്നു. ആ മായയെ ജഗത്തിന്റെ ഉപാദാനകാരണമായി അറിയേണ്ടതാണ്. ആ മായയാകുന്ന ഉപാധിയോടുകൂടിയ ചൈതന്യത്തെ ജഗൽകർത്താവായ മഹേശ്വരനായിട്ടറിയണം. ഇപ്പറഞ്ഞതിന്റെ അഭിപ്രായം ഇതാണ്:— ശുദ്ധബ്രഹ്മത്തിന്ന് ജഗൽകാരണത്വം ഇല്ല. മായോപാധികമായ പരമാത്മാവിന്നു മാത്രമാണ് ജഗൽകാരണത്വമുള്ളത്. ആ പരമാത്മാവ് മായോപാധിയുടെ പ്രാധാന്യംകൊണ്ട് ജഗത്തിന്റെ ഉപാദാനകാരണവും സ്വന്തം ചൈതന്യത്തിന്റെ പ്രാധാന്യംകൊണ്ട് ആ ജഗത്തിന്റെ കർത്താവെന്ന നിമിത്തകാരണവുമാകുന്നു. മുൻപറഞ്ഞ രണ്ടു മതങ്ങളിൽ അജ്ഞാനം ഒന്നുതന്നെയാണെങ്കിലും മായാവിദ്യകളുടെ ഭേദത്തെ സിദ്ധീകരിച്ച് ജീവേശ്വരഭേദവും ജീവന്മാരുടെ നാനാത്വവും പറഞ്ഞിരിക്കയാണ്.

ഇനി ആ അജ്ഞാനത്തെ ഒന്നാണെന്നു സ്വീകരിച്ച് മായാവിദ്യകളുടെ ഭേദത്തെ സ്വീകരിക്കാതെ ബിംബ പ്രതിബിംബഭാവം കൊണ്ട് ജീവേശ്വരഭേദത്തെയും ജീവന്റെ ഏകത്വത്തേയും സ്വീകരിക്കുന്ന ഗ്രന്ഥകാരന്മാരുടെ മതത്തെ നിരൂപണംചെയ്യാം.

ഒരേ ദേവദത്തൻ എന്ന ഒരുവൻ പാകപാഠക്രിയകളാകുന്ന നിമിത്തഭേദംകൊണ്ട് പാചകനെന്നും പാഠകനെന്നുമുള്ള നാമങ്ങളെക്കൊണ്ട് വിളിക്കപ്പെടുന്നതുപോലെ ഒരേ അജ്ഞാനം വിക്ഷേപാവരണശക്തികളാകുന്ന നിമിത്തങ്ങളുടെ ഭേദംകൊണ്ട് മായാവിദ്യകളെന്ന നാമങ്ങളാൽ വിളിക്കപ്പെടുന്നു. പാചകൻ, പാഠകൻ എന്ന രണ്ടു ശബ്ദങ്ങൾ ഒരേ ദേവദത്തനെ പറയുന്നവയാണ്. ആ ശബ്ദങ്ങളുടെ ഭേദംകൊണ്ട് ദേവദത്തന്ന് ഭേദമുണ്ടാകുന്നില്ല. അതുപോലെ മായ, അവിദ്യ എന്ന രണ്ടു ശബ്ദങ്ങളും ഒരേ അജ്ഞാനത്തിന്റെ വാചകങ്ങളാകുന്നു. ആ വാചകങ്ങളുടെ ഭേദംകൊണ്ട് ആ അജ്ഞാനത്തിന്ന് ഭേദം സംഭാവ്യമല്ല. അതുകൊണ്ട് ആ മായാവിദ്യകൾക്ക് ഭേദം ഇല്ല. ഇങ്ങനെ ഒരേ അജ്ഞാനമാകുന്ന അവിദ്യയിലുള്ള ചൈതന്യത്തിന്റെ പ്രതിബിംബം ജീവനെന്നു പറയ

പ്പെടുന്നു. ആ അവിദ്യോപഹിതമായ ബിംബചൈതന്യത്തെ ഈശ്വരനെന്നു പറയുന്നു. ഇങ്ങനെയുള്ള മായാവിദ്യകളുടെ ഭേദത്തെ അംഗീകരിക്കാതേയും ബിംബപ്രതിബിംബഭാവേന ആ ജീവേശ്വരന്മാരുടെ ഭേദം സംഭാവ്യമാണ്. ഇതു് ശ്രീവ്യാസഭഗവാനും പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്.

സൂത്രം.—''ആഭാസ ഏവ ച.''

ജലം മുതലായ ഉപാധികളിൽ സൂര്യ്യബിംബാദികളുടെ പ്രതിബിംബമുണ്ടാകുന്നതുപോലെ ജീവനും ചൈതന്യത്തിൻെറ പ്രതിബിംബം തന്നെയാണ്.

ശങ്ക:— സൂര്യ്യാദികളുടെ പ്രതിബിംബത്തിന്നു് ജലാദികൾ ഉപാധികളാകുന്നതുപോലെ ജീവനാകുന്ന പ്രതിബിംബത്തിന്നു് ബിംബഭൂതനായ ഈശ്വരന്നു് ഉപാധിയെന്താണ് ?

സമാധാനം:— മതഭേദേന ജീവേശ്വരന്മാരുടെ ഉപാധികളെ ഇനി പറയാം. ചില ഗ്രന്ഥകാരന്മാർ അന്തഃകരണത്തെത്തന്നെ ജീവൻെറ ഉപാധിയായി സ്വീകരിക്കുന്നു. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ അന്തഃകരണവിശിഷ്ടമായ ചൈതന്യത്തിൽ മാത്രമാണ് ''ഞാൻ കർത്താവാണ്, ഭോക്താവാണ്'' എന്ന കർത്തൃത്വഭോക്തൃത്വാദ്യനുഭവങ്ങളുണ്ടാകുന്നതു്.

''കാര്യ്യോപാധിരയം ജീവഃ'' എന്ന ശ്രുതിയും അന്തഃകരണമാകുന്ന കാര്യ്യത്തെതന്നെ ജീവൻെറ ഉപാധിയായി പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്. അതുകൊണ്ടു് പ്രതിബിംബമാകുന്ന ജീവൻെറ ഉപാധി അന്തഃകരണം തന്നെയാകുന്നു. ആ അന്തഃകരണം അനേകങ്ങളും പരിച്ഛിന്നങ്ങളുമാകയാൽ അതിൽ പ്രതിബിംബിച്ച ജീവനും അനേകങ്ങളും പരിച്ഛിന്നങ്ങളുമാകുന്നു.

വേറെ ചില ഗ്രന്ഥകാരന്മാർ ഇങ്ങനെ പറയുന്നു— അന്തഃകരണം അജ്ഞാനത്തിൻെറ കാര്യ്യമാകയാൽ അസ്വതന്ത്രമാകുന്നു. അതുകൊണ്ടു് അന്തഃകരണത്തിൽ ബിംബത്വരൂപേണയും പ്രതിബിംബത്വരൂപേണയും ജീവന്നും പരമാത്മാവിന്നും ഭേദകത്വം സംഭാവ്യമല്ല. ആകയാൽ അന്തഃകരണം ജീവന്നുപാധിയാകുന്നില്ല. സ്വതന്ത്രമാകയാൽ അജ്ഞാനംതന്നെയാണ് ജീവൻെറ ഉപാധി. ആ ജീവൻെറ ഉപാധിയാകുന്ന അജ്ഞാനവും ഒന്നല്ല; അനേകങ്ങളാണ്. ആ അ

ജ്ഞാനമാകുന്ന ഉപാധികളുടെ നാനാത്വംകൊണ്ടു് അതിൽ പ്രതിബിംബിതമായ ജീവനും അനേകങ്ങളാണു്. ബ്രഹ്മത്തിൽ ആരോപിതമാകയാൽ അജ്ഞാനങ്ങൾ പരിച്ഛിന്നങ്ങളാണു്. അതുകൊണ്ടു് അവയിൽ പ്രതിബിംബരൂപേണ ഇരിക്കുന്ന ജീവന്മാരും പരിച്ഛിന്നങ്ങളാണു്; അന്യോന്യഭേദങ്ങളുള്ളവയുമാണു്. ആകയാൽ പുണ്യപാപകർമ്മങ്ങളുടെ സുഖദുഃഖമാകുന്ന ഫലത്തിനു് വ്യതികരണം (മിശ്രിത, കൂട്ടിക്കുഴപ്പ്) ഇല്ല. ഒരുത്തൻ സുഖിയായിരിക്കെ അഥവാ ദുഃഖിയായിരിക്കേ എല്ലാവരും സുഖത്തേയോ ദുഃഖത്തേയോ പ്രാപിക്കുക എന്നതിനെ കർമ്മഫലവ്യതികരണമെന്നു പറയുന്നു. അതു് ഏകജീവപക്ഷത്തിൽ ഉണ്ടാകുന്നതുപോലെ ഈ നാനാജീവപക്ഷത്തിൽ ഉണ്ടാകയില്ല. അതുകൊണ്ടു് നാനാജ്ഞാനങ്ങൾതന്നെ ബിംബരൂപമായ ഈശ്വരനും പ്രതിബിംബങ്ങളായ ജീവന്മാർക്കും പരസ്പരഭേദത്തെ ഉണ്ടാക്കുന്ന ഉപാധികളാകുന്നു. ഇങ്ങനെ ആ വ്യാസസൂത്രത്തിന്റെ അർത്ഥം നാനാജീവവാദികളുടെ മതത്തിൽ സിദ്ധമാകുന്നു.

ഇനി വേറെ ഗ്രന്ഥകാരന്മാർ ഇങ്ങനെ പറയുന്നു. ആ ജീവേശ്വരഭേദം ചെയ്യുന്ന ഉപാധി സ്വാതന്ത്ര്യമാകയാൽ അജ്ഞാനംതന്നെയാണു്. എന്നാൽ ആ അജ്ഞാനം അനേകങ്ങളല്ല; ഒന്നുതന്നെയാണു്. ഏകാജ്ഞാനത്തിലുള്ള ചൈതന്യത്തിന്റെ പ്രതിബിംബമാകുന്ന ജീവനും ആ അജ്ഞാനമാകുന്ന ഉപാധിയുടെ ഏകത്വംകൊണ്ടു് ഏകൻതന്നെയാകുന്നു. അതുപോലെ അപരിച്ഛിന്നവുമാണു്.

"അജാമേകാം ലോഹിത ശുക്ലകൃഷ്ണാം" എന്ന ശ്രുതിതന്നെ അജ്ഞാനത്തിന്റെ ഏകത്വത്തിൽ പ്രമാണമാണു്. "ഇന്ദ്രോ മായാഭിഃ പുരുരൂപ ഈയതേ" എന്ന ശ്രുതിയിൽ പറഞ്ഞിട്ടുള്ള മായയുടെ ബഹുത്വം അതിന്റെ ശക്തികളുടെ ബഹുത്വത്തേയോ, സത്വാദിഗുണങ്ങളുടെ ബഹുത്വത്തേയോ സ്വീകരിച്ചു പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതാണു്. അതുകൊണ്ടു് ആ ശ്രുതിക്കും വിരോധമുണ്ടാകുന്നില്ല.

"അജോഹ്യേകോ ജുഷമാണോഽനുശേതേ" എന്ന ശ്രുതി ആ ജീവന്റെ ഏകത്വത്തിൽ പ്രമാണമാകുന്നു. "ആഭാസ ഏവച" എന്ന സൂത്രത്തിലുള്ള ഏകവചനംകൊണ്ടു് സൂത്രകാരനും ജീവന്റെ ഏകത്വത്തെതന്നെ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്. അതുകൊണ്ടു് ജീവൻ ഒന്നാണെന്നു സ്വീകരിക്കേണ്ടതാണു്.

ശങ്ക:— ജീവനെ ഏകമായി സ്വീകരിക്കുകയാണെങ്കിൽ ബന്ധമോക്ഷവ്യവസ്ഥ എങ്ങനെ ഉണ്ടാകും? അതായത് തത്വജ്ഞാനംകൊണ്ട് ചില ജീവന്മാർ മുക്തന്മാരാകുന്നു. തത്വജ്ഞാനം പ്രാപിക്കായ്കയാൽ ചില ജീവന്മാർ ബദ്ധരുമാകുന്നു. ഇങ്ങനെ ബന്ധമോക്ഷവ്യവസ്ഥ നാനാജീവവാദത്തിൽ സംഭവിക്കുന്നതുപോലെ ഏകജീവപക്ഷത്തിൽ സംഭാവ്യമല്ല.

സമാധാനം:— അജ്ഞാനത്തിന്റേയും ജീവന്റേയും ഏകത്വത്തിലും ഏകമായ അജ്ഞാനത്തിന്റെ കാര്യമായ അന്തഃകരണങ്ങൾ അനേകങ്ങളാകുന്നു. ആ അന്തഃകരണവിശിഷ്ടമായ ചൈതന്യത്തെ പ്രമാതാവെന്നു പറയുന്നു. അതുകൊണ്ട് അന്തഃകരണങ്ങൾ അനേകങ്ങളായിട്ട് ആ പ്രമാതാക്കളും അനേകങ്ങളായിത്തന്നെ ഇരിക്കുന്നു. തത്വജ്ഞാനംകൊണ്ട് ഒരു പ്രമാതാവ് മുക്തനായിരിക്കുകയും തത്വജ്ഞാനമില്ലാത്ത മററു പ്രമാതാക്കൾ ബദ്ധരായിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. ഇങ്ങനെ പ്രമാതാക്കളുടെ ഭേദത്തെ സ്വീകരിച്ചുംകൊണ്ടും ഏകജീവപക്ഷത്തിലും ബന്ധമോക്ഷവ്യവസ്ഥ സംഭാവ്യമാണ്.

ശങ്ക:— ഏകജീവവാദികളുടെ മതത്തിൽ മോക്ഷമെന്നതു് എന്തു വസ്തുവാണ്? അവിദ്യയുടെ നിവൃത്തിതന്നെയാണ് മോക്ഷമെന്നു പറയുകയാണെങ്കിൽ അതു് കാര്യാവിദ്യയുടെ നിവൃത്തിയോ അഥവാ മൂലാവിദ്യയുടെ നിവൃത്തിയോ? ഒന്നാമത്തെ പക്ഷം ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ ദേഹാദികളിൽ ആത്മത്വാദി ബുദ്ധിയാകുന്ന ഭ്രാന്തി ജ്ഞാനത്തെയാണ് കാര്യാവിദ്യയെന്നു പറയുന്നതു്. ആ സകല ഭ്രാന്തിജ്ഞാനങ്ങളുടെ നിവൃത്തിതന്നെയുണ്ടാകയില്ല.

മൂലാവിദ്യ നിലനില്ക്കേ പിന്നീടും ആ ഭ്രാന്തി ജ്ഞാനത്തിന്റെ ഉല്പത്തി അവശ്യം ഉണ്ടാകും. എന്തെങ്കിലും ഭ്രാന്തി ജ്ഞാനത്തിന്റെ നിവൃത്തിയെ പുരുഷാർത്ഥമായി സ്വീകരിക്കുന്നതു ശരിയല്ല. അതുകൊണ്ട് കാര്യാവിദ്യയുടെ നിവൃത്തിമോക്ഷമാകയില്ല. അജ്ഞാനത്തിന്റെ ആവരണശക്തിയെയാണ് അവിദ്യയെന്നു പറയുന്നതു്. ആ ആവരണശക്തിയാകുന്ന അവിദ്യ അനേകങ്ങളാണ്. അതുകൊണ്ടു ഏതു പ്രമാതാവിന്നു് തത്വജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുന്നുവോ അവന്റെ സംസാരഹേതുഭൂതമായ അവിദ്യയുടെ നിവൃത്തിതന്നെയാണ് മോക്ഷം. ഏതു പ്രമാതാവിന്നു് തത്വജ്ഞാനം ഉണ്ടായിട്ടില്ലയോ അവന്നു് അവിദ്യയുണ്ടായിരിക്കേ ബന്ധമുണ്ടാകുന്നു. ഇങ്ങനെ ഏകജീവപ

ക്ഷത്തിലും ബന്ധമോക്ഷവ്യവസ്ഥ സംഭാവ്യമാണ് എന്നു പറയുകയാണെങ്കിൽ അതും ശരിയല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ അവിദ്യയെ അനേകമായി അംഗീകരിച്ച് ബന്ധഹേതുവായി പറയുന്നപക്ഷം അതിൻെറ ആശ്രയമായ ജീവന്മാക്കും ഭേദംതന്നെ സ്വീകരിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടു് ആ മതത്തിലും അനേക ജീവവാദംതന്നെ പ്രാപ്തമാകുന്നു. അത് അവക്കു് ഇഷ്ടമല്ല. കൂടാതെ മൂലാവിദ്യയുടെ നിവൃത്തിയെ മോക്ഷമെന്നു പറയുന്ന രണ്ടാംപക്ഷവും ശരിയല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ തത്വജ്ഞാനംകൊണ്ടു് ഒരേ മൂലാവിദ്യയ്ക്കു് നിവൃത്തിയുണ്ടായാൽ എല്ലാവക്കും മുക്തിയുണ്ടാകേണ്ടതാണു്. ഏകജീവപക്ഷത്തിൽ എല്ലാവക്കും മോക്ഷമുണ്ടാകേണ്ടതാണെന്നു പറയുന്നതു വിരുദ്ധമാണു് എന്നു പറയുന്നതും ശരിയല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ നിങ്ങറം മുമ്പുണ്ടായ ശുകൻ, വാമദേവൻ മുതലായവക്കു് മുക്തിയെ സ്വീകരിക്കുന്നുവോ? ഇല്ലയോ? സ്വീകരിക്കുന്നുവെങ്കിൽ ശുകവാമദേവാദികളുടെ തത്വജ്ഞാനംകൊണ്ടു് ഒരേ മൂലാവിദ്യ നിവൃത്തമായിരിക്കേ നമ്മെപ്പോലുള്ളവക്കു് ഇന്നു് സംസാരം പ്രതീതമാവാൻ പാടില്ലായിരുന്നു. രണ്ടാംപക്ഷം സ്വീകരിക്കുന്നപക്ഷം ശുകവാമദേവാദികറംക്കു് മോക്ഷത്തെ പ്രതിപാദിച്ചിട്ടുള്ള ശാസ്ത്രത്തിന്നു് പ്രാമാണ്യം ഉണ്ടാകയില്ല. ശുകവാമദേവാദികളെപ്പോലെയുള്ള മഹാപുരുഷന്മാക്കും മുക്തിയുണ്ടാകയില്ലെങ്കിൽ നമ്മെപ്പോലെയുള്ളവക്കു് മോക്ഷമുണ്ടാകുമെന്ന ആശ അസ്ഥാനത്തിലല്ലേ? കൂടാതെ, "യാവദധികാരമവസ്ഥിതിരാധികാരികാണാം" എന്ന സൂത്രത്തിൻെറ വ്യാഖ്യാനത്തിൽ ഭഗവാൻ ഭാഷ്യകാരൻ ഇങ്ങനെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു:— ഉപാസനകൊണ്ടു് ഇന്ദ്രാദിപദം പ്രാപിച്ച ആധികാരികപുരുഷന്മാക്കു് വരശാപാദിനിമിത്തം ജന്മാന്തരപ്രാപ്തിയുണ്ടായാലും തത്വജ്ഞാനത്തിന്നു് അവ പ്രതിബന്ധങ്ങളാകുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടു് അധികാരി പുരുഷന്മാക്കു് ഇന്ദ്രാധികാരത്തിൻെറശേഷം മോക്ഷം അവശ്യം ഉണ്ടാകേണ്ടതാണു്. ഇപ്പറഞ്ഞതെല്ലാം ഏകജീവപക്ഷത്തിൽ ഇല്ലാതായിത്തീരും. പ്രത്യഗഭിന്ന ബ്രഹ്മത്തെ സാക്ഷാൽകരിച്ച ബ്രഹ്മജ്ഞാനി തൻെറ ശിഷ്യന്മാക്കു് ബ്രഹ്മതത്വത്തെ ഉപദേശിക്കുന്നു, ഇതു് ശ്രുതിസ്മൃതികളിൽ പ്രസിദ്ധമാണു്.

"തത്വിജ്ഞാനാത്ഥം സ ഗുരുമേവാഭിഗച്ഛേത്
സമിത്പാണിഃ ശ്രോത്രിയം ബ്രഹ്മനിഷ്ഠം"........

ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരത്തിന്നുവേണ്ടി അധികാരിപുരുഷൻ സമിത്

പാണിയായിട്ട്, ശ്രോത്രിയനും ബ്രഹ്മനിഷ്ഠനുമായ ഗുരുവിന്റെ സമീപത്തു ചെല്ലേണ്ടതാണ് എന്നു ശ്രുതിയും,

"ഉപദേക്ഷ്യന്തി തേ ജ്ഞാനം ജ്ഞാനിനഃ തത്ത്വദർശിനഃ"

—തത്ത്വദർശികളായ ജ്ഞാനികൾ നിനക്ക് ജ്ഞാനത്തെ ഉപദേശിക്കും എന്നു സ്മൃതിയും ഉണ്ട്. ഏകജീവപക്ഷത്തിൽ സാക്ഷാൽകാരമുള്ള ഗുരുവില്ലാത്തതുകൊണ്ട് ഗുരുശിഷ്യവ്യവസ്ഥതന്നെ സംഭാവ്യമല്ല. ആ വ്യവസ്ഥ ഇല്ലാതിരിക്കെ ആർക്കും മോക്ഷപ്രാപ്തിയുണ്ടാകയില്ല. ഏകജീവപക്ഷത്തിൽ കർമ്മകാണ്ഡത്തിനും ജ്ഞാനകാണ്ഡത്തിനും വെവ്വേറെ അധികാരികൾ ഉണ്ടാകയില്ല. അതുകൊണ്ട് അധികാരി ഇല്ലായ്കയാൽ കർമ്മജ്ഞാനകാണ്ഡങ്ങൾക്കും അപ്രാമാണ്യംതന്നെ വന്നുചേരുന്നു. അതുകൊണ്ട് ജ്ഞാനവും അജ്ഞാനോപഹിതജീവനും ഒന്നുതന്നെയാണെന്ന ഏകജീവപക്ഷം സമീചീനമല്ല.

സമാധാനം:— "അജാമേകാം ലോഹിതശുക്ലകൃഷ്ണാം" ഇത്യാദി ശ്രുതികളിലും "അജ്ഞാനേനാവൃതം ജ്ഞാനം", "മമ മായാ ദുരത്യയാ' ഇത്യാദി സ്മൃതികളിലും അജ്ഞാനത്തിന്ന് ഏകത്വം തന്നെ നിശ്ചിതമാകയാൽ ആ അജ്ഞാനം ഒന്നുതന്നെയാകുന്നു എന്നു സ്വീകരിക്കേണ്ടതാണ്. ആ അജ്ഞാനം ഏകമാണെന്നു സിദ്ധമായിരിക്കേ അജ്ഞാനോപഹിതനായ ജീവനും ഒന്നുതന്നെയാണ്. ആ ഏകജീവപക്ഷത്തിൽ സ്വപ്നദൃഷ്ടാന്തംകൊണ്ട് ബന്ധമോക്ഷാദി സർവ്വവ്യവസ്ഥകളും സംഭവിക്കുന്നതാണ്. അതായതു് സ്വപ്നാവസ്ഥയിൽ സ്വപ്നദ്രഷ്ടാവ് തന്റെ ഭ്രാന്തികൊണ്ട് കല്പിച്ചുണ്ടാക്കിയ അനേകം പ്രമാതാക്കളിൽ ചില പ്രമാതാക്കൾക്ക് ബന്ധവും ചില പ്രമാതാക്കൾക്ക് മുക്തിയും കണ്ടുവരുന്നു. ആ ബന്ധമോക്ഷദർശനംകൊണ്ട് ആ സ്വപ്നദ്രഷ്ടാവിന്ന് ബന്ധമോക്ഷങ്ങൾ ഉണ്ടാകുന്നില്ല. അതുപോലെ ജാഗ്രദവസ്ഥയിലും ഏകജീവൻ കല്പിച്ചിട്ടുള്ള ചിലർ ബദ്ധരും ചിലർ മുക്തരുമാകുന്നു. അവരിൽ ബന്ധമോക്ഷങ്ങൾ കാണുന്നതുകൊണ്ട് ഏകജീവന്ന് ബന്ധമോക്ഷങ്ങൾ ഉണ്ടാകുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് ഏകജീവപക്ഷത്തിൽ ബന്ധമോക്ഷവ്യവസ്ഥ സംഭാവ്യമാണ്. ഇങ്ങനെ സ്വപ്നദൃഷ്ടാന്തംകൊണ്ട് ഗുരുശിഷ്യാദിസർവ്വ വ്യവസ്ഥകളെയും അറിയേണ്ടതാണ്. ഇങ്ങനെ ഏകജീവപക്ഷത്തിൽ മുൻപറഞ്ഞ ദോഷങ്ങൾ ഉണ്ടാകുന്നില്ല. ആ ഏകജീവനിൽ അന്തഃകരണവിശിഷ്ടങ്ങളായ അനേകം പ്രമാതാക്കൾ കല്പിതങ്ങ

ളാണ്. ആ പ്രമാതാക്കളിൽ ചിലർ സുഖികളും ചിലർ ദുഃഖികളുമാകുന്നു. ഇങ്ങനെ സുഖദുഃഖങ്ങളുടെ വ്യവസ്ഥയും സംഭാവ്യമാണ്. അവിടെ പ്രതിബിംബത്വധർമ്മവിശിഷ്ടമായ ചൈതന്യത്തെയാണ് ജീവനെന്നു പറയുന്നത്. ബിംബത്വധർമ്മവിശിഷ്ടമായ ചൈതന്യത്തെ ഈശ്വരനെന്നു പറയുന്നു. ഇപ്പറഞ്ഞ പക്ഷത്തിൽ അന്തഃകരണമാകുന്ന ഉപാധികൊണ്ടുണ്ടാക്കപ്പെട്ട ദോഷം പ്രതിബിംബമാകുന്ന ജീവനിൽതന്നെ ഇരിക്കുന്നു. ആ ബ്രഹ്മരൂപമായ ഈശ്വരനിൽ ഇരിക്കുന്നില്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ഉപാധി പ്രതിബിംബത്തിന്റെ പക്ഷപാതി മാത്രമാണ്; ബിംബത്തിന്റേതല്ല. ജലം മുതലായ ഉപാധികളുടെ ചലനാദിധർമ്മം പ്രതിബിംബത്തിൽ മാത്രമാണ് പ്രതീതമാകുന്നത്: ബിംബത്തിൽ പ്രതീതമാകുന്നില്ല.

ശങ്ക:— മുമ്പ് അജ്ഞാനാദികളിലുള്ള ചൈതന്യത്തിന്റെ പ്രതിബിംബത്തെ ജീവനെന്നു പറഞ്ഞു. അതു ശരിയല്ല. രൂപമുള്ള വസ്തുവിന്നു മാത്രമേ പ്രതിബിംബമുണ്ടാകയുള്ളൂ. രൂപമില്ലാത്ത വസ്തുവിന്നു് പ്രതിബിംബമുണ്ടാകയില്ല. രൂപമുള്ള ചന്ദ്രാദികൾക്കു മാത്രമേ ജലാദികളിൽ പ്രതിബിംബമുള്ളൂ. ബ്രഹ്മം രൂപാദിഗുണരഹിതമാണ്, അതുകൊണ്ടു് അതിന്നു് അജ്ഞാനത്തിൽ പ്രതിബിംബംതന്നെയുണ്ടാകയില്ല. രൂപരഹിതമായ ആകാശത്തിന്നു് ജലത്തിൽ പ്രതിബിംബമുള്ളതുപോലെ രൂപരഹിതമായ ബ്രഹ്മത്തിന്നും അജ്ഞാനത്തിൽ പ്രതിബിംബം സംഭവിക്കുന്നതാണ് എന്നു പറയുന്നതും ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ രൂപരഹിതമാകയാൽ ആകാശത്തിന്നു് ജലാദികളിൽ പ്രതിബിംബമുണ്ടാകുന്നില്ല. എന്നാൽ ആകാശത്തെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്ന മേഘം, പ്രഭ, നക്ഷത്രം മുതലായ രൂപമുള്ള വസ്തുക്കളുടെ പ്രതിബിംബം മാത്രമാണ് ജലാദികളിൽ പതിയുന്നതു്. ജലാദികളിൽ ആകാശത്തിന്റെ പ്രതിബിംബം ഉണ്ടെന്ന ലോകാനുഭവം ഭ്രമമാണ്. അതുകൊണ്ടു് ബിംബപ്രതിബിംബഭാവംവഴിക്കു് ബ്രഹ്മത്തിന്നു പറഞ്ഞിട്ടുള്ള ജീവേശ്വരവിഭാഗം ശരിയല്ല.

സമാധാനം:— രൂപമുള്ള വസ്തുവിന്നുമാത്രമാണ് പ്രതിബിംബമുണ്ടാകുന്നതു് എന്ന നിയമം സർവ്വത്ര സംഭാവ്യമല്ല. ജപാകുസുമാദികളുടെ ലോഹിതാദിരൂപങ്ങൾക്കു് സ്ഫടികാദികളിൽ പ്രതിബിംബമുണ്ടെന്നുള്ളതു് പ്രത്യക്ഷസിദ്ധമാണ്. രൂപരഹിതമായ ദ്രവ്യത്തിന്നു് പ്രതിബിംബമില്ലെന്നുള്ള നിയമമാണ് ഞങ്ങൾ സ്വീകരി

ച്ചിട്ടുള്ളതു്. രൂപാദികൾ ദ്രവ്യമല്ല. അതുകൊണ്ടു് രൂപാദികളുടെ പ്രതിബിംബമുണ്ടായിരുന്നാലും അപ്പറഞ്ഞ നിയമത്തിന്നു് ഭംഗമു ണ്ടാകുന്നില്ല എന്നു പറയുന്നതും ശരിയല്ല. രൂപരഹിതമായ ആകാ ശദ്രവ്യത്തിന്നും ജലാദികളിൽ പ്രതിബിംബം കണ്ടുവരുന്നു. ബാഹ്യ നീലതയുള്ളതും വിശാലതയുള്ളതുമായ ആകാശം പ്രതീതമാകുന്നതു പോലെ കൂപതടാകാദികളുടെ കുറഞ്ഞ ജലത്തിലും നീലതയോടും വിശാലതയോടും കൂടിയ ആകാശം പ്രതീതമാകുന്നുണ്ടു്. ആ സ്വല്പ ജലത്തിൽ വ സ്തുവത്തിൽ വിശാലതയോടുകൂടിയ ആകാശം ഇല്ലാ ത്തതുകൊണ്ടു് ജലത്തിൽ ഭാസമാനമായ ആകാശം ബാഹ്യാകാശ ത്തിന്റെ പ്രതിബിംബരൂപമാണെന്നുതന്നെ സ്വീകരിക്കേണ്ടതാ ണു്. ജലാദികളിൽ ആകാശത്തിന്റെതന്നെ പ്രതിബിംബമാകുന്നു എന്ന അനുഭവം എല്ലാവൎക്കുമുള്ളതാണു്. ആ അനുഭവത്തിന്നു് ബാധ കമായി ഒന്നുംതന്നെയില്ല. അതുകൊണ്ടു് ആ അനുഭവം ഭ്രമമാവുക യില്ല. വിരോധിജ്ഞാനമാകുന്ന ബാധകം ഉണ്ടായാൽ മാത്രമേ അനുഭവം ഭ്രമമാവുകയുള്ളു. "നേദം രജതം" എന്ന വിരോധിജ്ഞാന മാകുന്ന ബോധം ഉണ്ടായിരിക്കേ മാത്രമേ ശുക്തിയിൽ "ഇദംരജതം" എന്ന അനുഭവത്തിന്നു് ഭ്രമരൂപതയുള്ളു. അതുപോലെ ആകാശത്തി ന്നു് പ്രതിബിംബമില്ല എന്ന വിരോധിജ്ഞാനമാകുന്ന ബാധകം അവിടെ ഇല്ലാത്തതുകൊണ്ടു് അപ്പറഞ്ഞ അനുഭവം ഭ്രമമാകുന്നില്ല. ഇങ്ങനെ രൂപരഹിതമായ ആകാശദ്രവ്യത്തിന്നു് പ്രതിബിംബം സി ദ്ധമായിരിക്കേ ബ്രഹ്മത്തിന്നു് പ്രതിബിംബഭാവേന ജീവേശ്വര വിഭാഗം സംഭാവ്യമാണു്. രൂപരഹിതദ്രവ്യത്തിന്നു് പ്രതിബിംബ മില്ലെന്ന അർത്ഥത്തിൽ ഉള്ള ആഗ്രഹം വെറുതേയാണു്. നാം ബ്രഹ്മ ത്തെ ദ്രവ്യമായി സ്വീകരിക്കുന്നില്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ നൈയാ യികന്മാർ ഗുണത്തിന്റെ ആശ്രയത്തേയും സമവായി കാരണത്തേ യും മാത്രമാണു് ദ്രവ്യമായി സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളതു്. "സാക്ഷീ ചേതാ! കേവലോ നിർഗ്ഗുണശ്ച" എന്ന ശ്രുതി ബ്രഹ്മത്തെ നിർഗ്ഗുണമായി പറയുന്നു. അതുകൊണ്ടു് ബ്രഹ്മം ഗുണങ്ങൾക്കാശ്രയമാകുന്നില്ല. സമവായത്തെ സ്വീകരിക്കാത്തതുകൊണ്ടു് ബ്രഹ്മത്തിന്നു് സമവായി കാരണത്വവും സംഭാവ്യമല്ല. അതുകൊണ്ടു് രൂപരഹിതമായ രൂപാ ദിഗുണങ്ങളുടെ മാതിരി ബ്രഹ്മത്തിന്നു് പ്രതിബിംബം സ്വീകരിക്കു ന്നതിൽ ഒരു വിരോധവും ഇല്ല. അഥവാ ജ്ഞാനത്തിൽ ബ്രഹ്മത്തി ന്റെ പ്രതിബിംബത്തെ സ്വീകരിക്കുന്നതുകൊണ്ടും ഇങ്ങനെ ജീവേ ശ്വരവിഭാഗം സുകരമാണു്. അജ്ഞാനത്തിൽ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ

പ്രതിബിംബത്തെ അംഗീകരിക്കാതെയും ജീവേശ്വരവിഭാഗം ചെയ്യുവാൻ കഴിയും. അജ്ഞാനമാകുന്ന അവിദ്യയെക്കൊണ്ടു് വിശിഷ്ടമായ ചൈതന്യമാണു് ജീവൻ. അവിദ്യയെക്കൊണ്ടുപഹിതമായ ചൈതന്യം ഈശ്വരനാണു്. ഇതു് പൂർവ്വാചാര്യന്മാരും പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്.

''ബിംബത്വം പ്രതിബിംബത്വം
യഥാ പൂഷണി കല്പിതം
ജീവത്വമീശ്വരത്വം ച
തഥാ ബ്രഹ്മണി കല്പിതം.''

അർത്ഥം:— സൂര്യനിൽ ബിംബത്വവും പ്രതിബിംബത്വവും കല്പിതമായതുപോലെ ബ്രഹ്മത്തിൽ ജീവത്വവും ഈശ്വരത്വവും കല്പിതമാകുന്നു.

ചില ഗ്രന്ഥകാരന്മാർ അനേകം അജ്ഞാനങ്ങളെ സ്വീകരിച്ചു് ജീവേശ്വരവിഭാഗത്തെ ഇങ്ങനെ പറയുന്നു. അനേകവൃക്ഷങ്ങളുടെ സമൂഹത്തെ വനമെന്നു പറയുന്നു. ആ വനം സമഷ്ടിയെന്നും, പ്രത്യേകം വൃക്ഷം വ്യഷ്ടിയെന്നും പറയപ്പെടുന്നു. അതുപോലെ അനേകം അജ്ഞാനങ്ങളുടെ സമൂഹം സമഷ്ടിയും പ്രത്യേകം അജ്ഞാനം വ്യഷ്ടിയുമാണെന്നു പറയപ്പെടുന്നു. സമഷ്ട്യജ്ഞാനോപഹിത ചൈതന്യം ഈശ്വരനും വ്യഷ്ട്യജ്ഞാനോപഹിതചൈതന്യം ജീവനമാകുന്നു. ആ അജ്ഞാനം അനേകങ്ങളാകയാൽ ജീവന്മാർ അനേകങ്ങളാണു്. ഈ മതക്കാരുടെ അഭിപ്രായം ഇതാണു്:— ശ്രുതിസ്മൃത്യാദിശാസ്ത്രങ്ങളിൽ ശുകവാമദേവാദികൾക്കു് മോക്ഷം പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്. നമ്മെപ്പോലെയുള്ള ജീവന്മാർക്കു് ഇക്കാലത്തിൽ സംസാരത്തിന്റെ പ്രതീതിയുണ്ടു്. പ്രത്യേകം പുരുഷന്മാരിൽ ''അഹം അജ്ഞഃ ന ജാനാമി'' എന്നിങ്ങനെയുള്ള ഭിന്നഭിന്നമായ അജ്ഞാനവിഷയകമായ അനുഭവവും ഉണ്ടു്.

''ഇന്ദ്രോ മായാഭിഃ പുരുരൂപ ഈയതേ'' എന്ന ശ്രുതിയിലും മായയാകുന്ന അജ്ഞാനത്തിന്റെ നാനാത്വംതന്നെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ഈ ശ്രുതിയിലുള്ള മായാപദത്തിന്റെ മുഖ്യാർത്ഥത്തെ പരിത്യജിച്ചു് മായയിലെ ശക്തിയിലോ സത്വാദിഗുണങ്ങളിലോ മായാപദത്തിന്നു് ലക്ഷണചെയ്യുന്നതിൽ ഒരു പ്രമാണവുമില്ല. അതുകൊണ്ടു് അജ്ഞാനം അനേകംതന്നെയാണെന്നു് സ്വീകരിക്കേണ്ടതാണു്. ''അജാമേകാം'' എന്നു മുതലായ ശ്രുതിസ്മൃതികളിൽ പറഞ്ഞിട്ടുള്ള

അജ്ഞാനത്തിന്റെ ഏകത്വം അജ്ഞാനസമൂഹത്തിന്റെ ഏകത്വത്തെ സ്വീകരിച്ചുപറഞ്ഞിട്ടുള്ളതാണ്. അതുകൊണ്ട് ആ ശ്രുതിവചനങ്ങൾക്ക് വിരോധമില്ല. ഇങ്ങനെ അജ്ഞാനത്തിന്റെ നാനാത്വംകൊണ്ട് ജീവന്റെ നാനാത്വം സിദ്ധമായിട്ട് ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരം പ്രാപിച്ചിട്ടുള്ള ജീവനുമാത്രമാണ് തന്റെ അജ്ഞാനനിവൃത്തിയാകുന്ന മോക്ഷം ഉണ്ടാകുന്നത്. ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരരഹിതന്മാർക്ക് തന്റെ തന്റെ അജ്ഞാനത്തിന്റെ ബലംകൊണ്ട് സംസാരമാകുന്ന ബന്ധം തന്നെയുണ്ടാകുന്നു. ഇങ്ങനെ ബന്ധമോക്ഷ വ്യവസ്ഥ നാനാ ജീവപക്ഷത്തിൽ ശരിക്ക് സംഭവിക്കുന്നതാണ്. ഏകജ്ഞാനപക്ഷത്തിലും ഏകജീവപക്ഷത്തിലും ആ ബന്ധമോക്ഷത്തിന്നു് വ്യവസ്ഥ സംഭാവ്യമല്ല.

ശങ്ക:— അജ്ഞാനത്തിന്റെ ഭേദംകൊണ്ട് ജീവാത്മാരുടെ ഭേദം അംഗീകരിക്കുകയാണെങ്കിൽ പ്രതിജീവം പ്രപഞ്ചത്തിന്നു ഭേദംതന്നെ ഉണ്ടാകേണ്ടതാണ്. ഈ വിഷയത്തിൽ ഇഷ്ടാപത്തി പ്രകടിപ്പിക്കുന്നപക്ഷം ഒരാൾ അനുഭവിച്ച ഘടംതന്നെയാണ് മറ്റൊരാളും അനുഭവിക്കുന്നതെന്നു ഘടാദിപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഏകതയെ വിഷയീകരിക്കുന്ന പ്രത്യഭിജ്ഞയ്ക്കു് വിരോധംവരും. എന്തെന്നാൽ അന്യന്റെ അജ്ഞാനംകൊണ്ട് കല്പിതമായ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ പ്രത്യക്ഷം അന്യന്നുണ്ടാകയില്ല. ബാധകമില്ലാതെ ആ പ്രത്യഭിജ്ഞയെ ഭ്രമമെന്നു പറയുന്നതു് ശരിയല്ല. ഒരേ പരമേശ്വരൻ എല്ലാ ജഗത്തിന്റെയും ഉല്പത്തിസ്ഥിതിലയകാരണമാണ് എന്ന ശാസ്ത്ര സിദ്ധാന്തത്തിന്നും വിരോധംവരും. ഇനി ഇപ്പറഞ്ഞ ദോഷത്തെ നിവൎത്തിപ്പാൻവേണ്ടി സമഷ്ട്യജ്ഞാനോപഹിതചൈതന്യമാകുന്ന ഈശ്വരനാൽ രചിതമായ ഈ പ്രപഞ്ചം എല്ലാ ജീവന്മാൎക്കും സാധാരണമാണ് എന്നു പറയുകയാണെങ്കിൽ അനിർമ്മോക്ഷ പ്രസംഗം വരും. അതായത് ഒരു ജീവനും മോക്ഷമുണ്ടാകയില്ല. നിർഗ്ഗുണബ്രഹ്മത്തിന്റെ പ്രാപ്തിയാണ് മോക്ഷം. അനേകജ്ഞാനപക്ഷത്തിൽ ഏകജീവന്റെ തത്വജ്ഞാനംകൊണ്ട ഏകാജ്ഞാനത്തിന്റെ നിവൃത്തിയുണ്ടായാലും എല്ലാ അജ്ഞാനങ്ങളുടേയും നിവൃത്തിയുണ്ടാകയില്ല. അജ്ഞാനങ്ങൾ ഉണ്ടായിരിക്കെ ഈശ്വരന്നും ജഗത്തിന്നും ബാധയുണ്ടാകയില്ല, ആ അജ്ഞാനം, ഈശ്വരൻ, ജഗത്ത് ഇവ ഉണ്ടായിരിക്കെ ബ്രഹ്മത്തിൽ നിർഗ്ഗുണത്വം തന്നെ സംഭാവ്യമല്ല. അതുകൊണ്ട് നിർഗ്ഗുണബ്രഹ്മപ്രാപ്തിയാകുന്ന മോക്ഷം

ഒരു ജീവനുമുണ്ടാകയില്ല. സിദ്ധാന്തത്തിൽ അദ്വിതീയബ്രഹ്മജ്ഞാനം കൊണ്ടു മാത്രമാണ് മോക്ഷത്തെ സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളതു്. അദ്വിതീയ ബ്രഹ്മജ്ഞാനം നാനാജീവപക്ഷത്തിൽ സംഭാവ്യമല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ജ്ഞാനകാലത്തിലും മുക്തപുരുഷനിൽനിന്നു ഭിന്നരായ ജീവന്മാർ, ഈശ്വരൻ, അജ്ഞാനം, ജഗത്ത് എന്നിവ അവിടെയുണ്ടു്. അവയെക്കൊണ്ടു് ബ്രഹ്മം സദ്വിതീയം (അദ്വിതീയമല്ല) മാത്രമാണു്. ഇതുകൊണ്ടും ഒരു ജീവനും മോക്ഷമുണ്ടാകയില്ല കൂടാതെ ശ്രുതിസ്മൃതികളാന്ന ശാസ്ത്രപ്രമാണംകൊണ്ടു് എങ്ങനെയെങ്കിലും ഒരിക്കൽ ജ്ഞാനംകൊണ്ടു മോക്ഷപ്രാപ്തി സ്വീകരിക്കുകയാണെങ്കിലും സഗുണപ്രാപ്തിതന്നെയാണ് മോക്ഷമെന്നു സിദ്ധമായേയുള്ളൂ; നിർഗ്ഗുണബ്രഹ്മപ്രാപ്തി മോക്ഷമാണെന്നു സിദ്ധമാകയില്ല. അതു് അത്യന്തം അനിഷ്ടമാണു്. എന്തെന്നാൽ ''അനന്തരോഽബാഹ്യഃ കൃത്സ്നഃ പ്രജ്ഞാന ഘന ഏവ'', ''അസ്ഥൂലമനണ്വഹ്രസ്വമദീർഘം,'' ''യത്ര ത്വസ്യ സർവ്വമാത്മൈവാഭൂത് തത്കേന കം പശ്യേത്'' ഇത്യാദി ശ്രുതികളിൽ നിർഗ്ഗുണബ്രഹ്മത്തെ തന്നെ മോക്ഷമായി പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ആ എല്ലാ ശ്രുതികൾക്കും വിരോധം വരും. അതുകൊണ്ടു് നാനാ ജ്ഞാനങ്ങളെ സ്വീകരിച്ചുകൊണ്ടുള്ള നാനാ ജീവവാദം ശരിയല്ല.

സമാധാനം:— അജ്ഞാനഭേദംകൊണ്ടു് ജീവഭേദം അവശ്യം സ്വീകരിക്കേണ്ടതാണു്. അല്ലാത്തപക്ഷം ബന്ധമോക്ഷശാസ്ത്രങ്ങൾക്ക് അപ്രാമാണ്യംതന്നെ വന്നേയുള്ളൂ. ഈ നാനാജീവപക്ഷത്തിൽ മുൻപറഞ്ഞ പ്രത്യേകം ജീവനുള്ള പ്രപഞ്ചഭേദം ഞങ്ങൾ സ്വീകരിക്കുന്നു. അതായതു് ഓരോ ജീവനും പ്രപഞ്ചം വെവ്വേറെതന്നെയാകുന്നു. പ്രപഞ്ചത്തിൻെറ നാനാത്വത്തിൽ പ്രത്യഭിജ്ഞാവിരോധം പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതു് ശരിയല്ല. ആ പ്രത്യഭിജ്ഞ ഭ്രമംതന്നെയാണു്. ഒരേ ശുക്തിയിൽ പത്തുപേർക്ക് രജതഭ്രമമുണ്ടാകുന്നേടത്തു് ഓരോരുത്തൻേറയും അജ്ഞാനംകൊണ്ടു കല്പിതമായ രജതം വെവ്വേറെതന്നെയാണു്; ഒരു രജതമല്ല. ആ പത്തുപേരുടെ ഭ്രമത്തിന്നു് ഒരേ രജതം സ്വീകൃതമായാൽ ഒരു പുരുഷൻെറ ശുക്തിയാകുന്ന അധിഷ്ഠാനത്തിൽ ജ്ഞാനംകൊണ്ടു് രജതഭ്രമം നിവൃത്തമാകയാൽ ആ അധിഷ്ഠാനത്തിൻെറ ജ്ഞാനമില്ലാത്ത മററുള്ളവൎക്കും ആ രജതം പ്രതീതമാവാതിരിക്കേണ്ടതാണു്. മററുള്ളവക്ക് ആ രജതം പ്രതീതമാകയാൽ അതൊന്നല്ല. പത്തുപേരിലും പ്രത്യേകം അജ്ഞാനം

കൊണ്ടു് കല്പിതമായ പത്തു രജതം അവിടെ ഉണ്ടാകുന്നു. ഒരുവൻെറ അജ്ഞാനംകൊണ്ടു കല്പിതമായ രജതത്തിൻെറ പ്രത്യക്ഷം മറ്റൊരുത്തനുണ്ടാകുന്നില്ല. ആ പത്തുപേർ ഒന്നായിട്ടുചേർന്നു് നീ അനുഭവിച്ച രജതംതന്നെ ഞാനും അനുഭവിച്ചു എന്ന ഭ്രമപ്രത്യഭിജ്ഞ ഉണ്ടാകുന്നതുപോലെ ഇവിടെയും പ്രത്യേകം ജീവൻെറ അജ്ഞാനംകൊണ്ടു് കല്പിതമായ പ്രപഞ്ചത്തിൻെറ ഭേദം ഉണ്ടായിട്ടും അന്യൻെറ അജ്ഞാനകല്പിതമായ പ്രപഞ്ചത്തിൻെറ അപ്രത്യക്ഷം (പ്രത്യക്ഷമില്ലായ്മ) അന്യനുണ്ടായിട്ടും നിന്നാൽ അനുഭൂതമായ ഘടംതന്നെയാണു് എന്നാൽ അനുഭൂതമായതു് എന്നിങ്ങനെയുള്ള ഭ്രമമാകുന്ന പ്രത്യഭിജ്ഞ സംഭാവ്യമാണു്. അതുകൊണ്ടു് പ്രതി ജീവംപ്രപഞ്ചത്തിന്നു ഭേദം സ്വീകരിക്കുന്നതിൽ പ്രത്യഭിജ്ഞയ്ക്കു് വിരോധമില്ല. അഥവാ ജീവന്മാർ അനേകങ്ങളാണെങ്കിലും സമഷ്ട്യജ്ഞാനോപഹിതനായ ഈശ്വരനാൽ രചിതമായ ഈ പ്രപഞ്ചം എല്ലാ ജീവന്മാർക്കും സാധാരണമായിട്ടുള്ളതാകയാൽ മുൻപറഞ്ഞ പ്രത്യഭിജ്ഞയ്ക്കു് വിരോധമില്ല. ഒരേ പരമേശ്വരൻ സർവ്വജഗദുല്പത്തിസ്ഥിതി ലയകാരണമാകുന്നു. ഇതു് ഒരു ശാസ്ത്രസിദ്ധാന്തത്തിന്നും വിരോധമല്ല. പ്രതിജീവം പ്രപഞ്ചത്തിൻെറ ഭേദം സ്വീകരിക്കുന്നതിൽ കല്പനാഗൌരവദോഷം പ്രാപ്തമായിട്ടുള്ളതും ഇപ്പോഴും പ്രാപ്തമല്ല. ശ്രുത്യാചാര്യപ്രസാദം കൊണ്ടു് ഉല്പന്നമായ ''അഹംബ്രഹ്മാസ്മി'' എന്ന ബ്രഹ്മജ്ഞാനം കൊണ്ടു് അധികാരിപുരുഷന്നു് അവനവൻെറ അജ്ഞാനം നിവൃത്തമായിട്ടു് അജ്ഞാനത്തിൻെറ കാർയ്യമായ ലിംഗശരീരാദികളുടെ നിവൃത്തിയുണ്ടായി നിർഗ്ഗുണബ്രഹ്മത്തിൻെറ പ്രാപ്തിയാകുന്ന മോക്ഷം സംഭാവ്യമാണു്.

ശങ്ക:— നാനാജീവപക്ഷത്തിൽ മുക്തപുരുഷന്മാരിൽനിന്നു് വേറിട്ടു് ജീവേശ്വരജഗത്തുക്കൾ ഉള്ളതുകൊണ്ടു് ഞാൻ മുക്തനാകുന്നു; മററുള്ള ജീവന്മാർ ബദ്ധരാണു്; ഈ പ്രപഞ്ചം വേറെയാണു്; ഈശ്വരൻ അന്യനാണു് എന്നീ ഭേദദൃഷ്ടി മുക്തപുരുഷന്നും അവശ്യം ഉണ്ടാകും. ആ ഭേദദൃഷ്ടിയിരിക്കേ അദ്വിതീയബ്രഹ്മത്തിൻെറ സാക്ഷാൽകാരംതന്നെയുണ്ടാകയില്ല. ആ സാക്ഷാൽകാരമില്ലാതിരിക്കേ നിർഗ്ഗുണബ്രഹ്മപ്രാപ്തിയാകുന്ന മോക്ഷംതന്നെ സംഭവിക്കയില്ല.

സമാധാനം:— ''ഇദംസർവ്വം യദയമാത്മാ'', ''വാചാരംഭണം വികാരോ നാമധേയം'' ''മായാമാത്രമിദം ദ്വൈതമദ്വൈതം പരമാർത്ഥതഃ'' ഇത്യാദി ശ്രുതികളുടെ വിചാരംകൊണ്ടു് അധികാരിപു

രുഷന്മാർ അജ്ഞാനം മുതലായ സർവ്വജഡപ്രപഞ്ചവും ബ്രഹ്മത്തിൽ കല്പിതമാണെന്നു നിശ്ചയിച്ച് മിഥ്യയാണെന്നുതന്നെ ഉറപ്പിക്കുന്നു. മിഥ്യാവസ്തു ദ്വൈതഭാവത്തെയുണ്ടാക്കാത്തതുകൊണ്ട് അധികാരിപുരുഷനു് അദ്വിതീയബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരം സംഭാവ്യമാണു്. ആ സാക്ഷാൽകാരംകൊണ്ടു് ജ്ഞാനിക്കു് ബ്രഹ്മപ്രാപ്തിയാകുന്ന മോക്ഷം സംഭാവ്യമാണു്.

ശങ്ക:— ഈ നാനാജീവപക്ഷത്തിൽ ആത്മജ്ഞാനംകൊണ്ടു സ്വന്തം അജ്ഞാനത്തിന്റെ നിവൃത്തിയുണ്ടായാലും അന്യജീവന്മാരുടെ അജ്ഞാനമുണ്ടായിരിക്കേ ബ്രഹ്മത്തിൽ ഈശ്വരന്റെ നിവൃത്തിയുണ്ടാകയില്ല. അതുകൊണ്ടു് ജ്ഞാനംകൊണ്ടു് ഒരുവനു് സഗുണബ്രഹ്മഭാവത്തിന്റെതന്നെ പ്രാപ്തിയുണ്ടാകുന്നു.

സമാധാനം:— ലോകത്തിലും അന്യവസ്തുവിന്റെ ജ്ഞാനംകൊണ്ടു് അന്യവസ്തുവിന്റെ പ്രാപ്തിയുണ്ടാകുന്നില്ല. ശുക്തിയുടെ ജ്ഞാനംകൊണ്ടു് ഒരുവനു് രജതപ്രാപ്തിയുണ്ടാകുന്നില്ല. ശുക്തിയുടെതന്നെ പ്രാപ്തിയുണ്ടാകുന്നു. അതുപോലെ ഗുരുശാസ്ത്രങ്ങളുടെ ഉപദേശംകൊണ്ടു് അധികാരിപുരുഷനു് നിർഗ്ഗുണബ്രഹ്മത്തിന്റെതന്നെ ജ്ഞാനമുണ്ടാകുന്നു; സഗുണബ്രഹ്മത്തിന്റേതുണ്ടാകുന്നില്ല. ആ നിർഗ്ഗുണബ്രഹ്മത്തിന്റെ ജ്ഞാനംകൊണ്ടു് ഈ തത്വജ്ഞാനിക്കു നിർഗ്ഗുണ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ തന്നെ പ്രാപ്തിയുണ്ടാകുന്നു. മായാമയമായ സഗുണബ്രഹ്മപ്രാപ്തിയുണ്ടാകുന്നില്ല. ശുക്തിയിൽ അന്യപുരുഷന്റെ രജതഭ്രാന്തികാലത്തിലും വിശേഷദർശ്ശിയായ മറ്റൊരുത്തൻ ശുക്തിയുടെ ജ്ഞാനംകൊണ്ടു് ശുക്തിയെതന്നെ പ്രാപിക്കുന്നു; രജതത്തെ പ്രാപിക്കുന്നില്ല. എന്തെന്നാൽ ശുക്തിയിൽ രജതം വാസ്തവത്തിൽ ഇല്ല. അന്യപുരുഷന്റെ അജ്ഞാനകല്പിതമായ രജതത്തിന്നു് അന്യപുരുഷന്റെ പ്രത്യക്ഷജ്ഞാനവിഷയത ഉണ്ടാകുന്നില്ല. അതുപോലെ മറ്റുള്ള അജ്ഞാനിപുരുഷന്മാരുടെ അജ്ഞാനബലംകൊണ്ടു് ബ്രഹ്മത്തിൽ ജീവേശ്വര ജഗൽഭ്രാന്തിയുണ്ടായിരിക്കയും ശ്രുത്യാചാര്യപ്രസാദംകൊണ്ടു് വിശേഷദർശിയായ മറ്റൊരുത്തനു് "ഞാൻ ബ്രഹ്മമാകുന്നു" എന്ന അദ്വിതീയബ്രഹ്മത്തിന്റെ സാക്ഷാൽകാരമുണ്ടായിട്ടു് ആനന്ദൈകരസാദ്വിതീയനിർവ്വിശേഷബ്രഹ്മത്തിന്റെ പ്രാപ്തിയുണ്ടാകുന്നതിൽ വൈഷമ്യമൊന്നുമില്ല. സഗുണമായ ഈശ്വരപ്രാപ്തിയുണ്ടാകുന്നതല്ല. എന്തെന്നാൽ സഗുണനായ ഈശ്വരൻ മായാമയനാകയാൽ നിർഗ്ഗുണബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നു് ഭി

ന്നമല്ല. ഭ്രാന്തികൊണ്ടു കാണപ്പെടുന്ന പദാർത്ഥം വാസ്തവത്തിലുള്ള തല്ല. ഭ്രാന്തികൊണ്ടു കാണപ്പെടുന്ന ശുക്തിരജതം, ശുക്തിയിൽ വാസ്തവത്തിൽ ഇല്ല. അപ്രകാരം അദ്വിതീയവും നിർഗ്ഗുണവുമായ ബ്രഹ്മത്തിൽ ഭ്രാന്തികൊണ്ടു് കല്പിതമായ ജീവേശ്വരജഗദ്ഭാവവും വാസ്തവമായി ബ്രഹ്മത്തിൽ ഇല്ല. അതുകൊണ്ടു് നാനാജീവ പക്ഷത്തിൽ എല്ലാ ജീവന്മാർക്കുമുള്ള സാധാരണ പ്രപഞ്ചത്തേയോ അസാധാരണ പ്രപഞ്ചത്തേയോ അംഗീകരിച്ചാലും നിർഗ്ഗുണ ബ്രഹ്മഭാവത്തിൻെറ പ്രാപ്തിയാകുന്ന മോക്ഷം സംഭവിക്കുന്നതാണു്.

ചില ഗ്രന്ഥകാരന്മാർ ജീവേശ്വരവിഭാഗത്തെ ഇങ്ങനെ പറയുന്നു: മുമ്പു പറഞ്ഞിട്ടുള്ള സർവ്വജഗൽകാരണഭൂതമായ അജ്ഞാനം കൊണ്ടു് ഉപഹിതമായ ചൈതന്യം അതായതു് അജ്ഞാനത്തിൽ പ്രതിബിംബിതമായ ചൈതന്യം ഈശ്വരനാകുന്നു. അജ്ഞാനത്തിൻെറ കാര്യമായ അന്തഃകരണംകൊണ്ടു് ഉപഹിതമായ ചൈതന്യത്തെ ജീവനെന്നു പറയുന്നു. അതായതു് അന്തഃകരണത്തിൽ പ്രതിബിംബിതമായ ചൈതന്യം ജീവനാകുന്നു.

"കാര്യോപാധിരയം ജീവഃ കാരണോപാധിരീശ്വരഃ"

അർത്ഥം:—അന്തഃകരണമാകുന്ന കാര്യമെന്ന ഉപാധിയോടുകൂടിയ ചൈതന്യത്തെ ജീവനെന്നും അജ്ഞാനമാകുന്ന കാരണമെന്ന ഉപാധിയോടുകൂടിയ ചൈതന്യത്തെ ഈശ്വരനെന്നും പറയുന്നു. കൂടാതെ "സ്വമപീതോ ഭവതി" എന്ന ശ്രുതി സുഷുപ്തിയിൽ ജീവന്നു് ബ്രഹ്മത്തിലുള്ള ഔപാധികലയം പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. അതായതു് ഉപാധിയുടെ ലയംകൊണ്ടു് പ്രയുക്തമായ ലയത്തെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. അവിടെ ഉപാധിയായിരിക്കുന്ന അന്തഃകരണം ആകുന്ന ഉപാധിയുടെ ലയംകൊണ്ടു് ജീവന്നു് ഔപാധികലയം സംഭാവ്യമാണു്. ജീവൻെറ അവിദ്യയാകുന്ന ഉപാധിക്കു് സുഷുപ്തിയിൽ ലയം ഉണ്ടാകുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടു് സുഷുപ്തിയിൽ ജീവന്നു് ഔപാധികലയത്തെ പറഞ്ഞിട്ടുള്ള ശ്രുതിവചനം അസംഗതമായേനേ. അതുകൊണ്ടു് അന്തഃകരണം തന്നെയാണു് ജീവൻെറ ഉപാധിയെന്നു ശ്രുതിസിദ്ധമാകുന്നു. ഈ പക്ഷത്തിലും അന്തഃകരണമാകുന്ന ഉപാധികളുടെ നാനാത്വംകൊണ്ടും പരിച്ഛിന്നത്വംകൊണ്ടും ജീവൻ അനേകങ്ങളും പരിച്ഛിന്നങ്ങളുമാകുന്നു. ജീവേശ്വരസ്വരൂപനിർണ്ണയത്തിൽ

മുൻപറഞ്ഞ അഞ്ചുപക്ഷങ്ങളിൽ മായോപഹിതചൈതന്യം ജഗത് കാരണമായ ഈശ്വരനാകുന്നു എന്ന അർത്ഥം ഗ്രന്ഥകാരന്മാർക്കെല്ലാം സമ്മതമാകുന്നു. അതായത് അജ്ഞാനത്തിന്റെ ഏകത്വനാനാത്വങ്ങളെക്കൊണ്ടോ അന്തഃകരണങ്ങളുടെ നാനാത്വംകൊണ്ടോ ജീവന്റെ ഏകത്വനാനാത്വങ്ങളിൽ ഗ്രന്ഥകാരന്മാർക്ക് വിവാദമുണ്ടായാലും മായോപഹിതചൈതന്യമാണ് ഈശ്വരനെന്ന വിഷയത്തിൽ ഒരു ഗ്രന്ഥകാരനും വിവാദമില്ല.

ശങ്ക:— ഈശ്വരവിഷയത്തിൽ വിവാദമില്ലെങ്കിലും ജീവന്റെ ഏകത്വനനാത്വങ്ങളിൽ ഗ്രന്ഥകാരന്മാർക്ക് അന്യോന്യം വിവാദം കണ്ടുവരുന്നു. ആ പക്ഷങ്ങളിൽ ഏതു പക്ഷമാണ് ഗ്രാഹ്യമായിട്ടുള്ളതു്? ഏതുപക്ഷമാണ് ത്യാജ്യമായിട്ടുള്ളതു്?

സമാധാനം:— സർവ്വവ്യവഹാരങ്ങളും മായാമയങ്ങളാകയാൽ പക്ഷങ്ങളെല്ലാം ഗ്രാഹ്യങ്ങളാകുന്നു. അതുപോലെ പരിത്യാജ്യങ്ങളുമാണ്.

ശങ്ക:— ആ പക്ഷങ്ങളെല്ലാം പരിത്യാജ്യങ്ങളായിരിക്കെ തള്ളുവാനല്ലാതെ ഗ്രഹിക്കുവാൻ തക്കവയാകുന്നതെങ്ങിനെ?

സമാധാനം:— അദ്ധ്യാരോപാപവാദങ്ങൾകൊണ്ടുതന്നെ അദ്വിതീയബ്രഹ്മത്തിന്റെ ജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുന്നു. അവയില്ലാതെ ബ്രഹ്മജ്ഞാനമുണ്ടാകുന്നില്ല. ദ്വൈതപ്രപഞ്ചരഹിതമായ ബ്രഹ്മത്തിൽ ദ്വൈതപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ പ്രതീതിയെ ആരോപമെന്നും ആ ആരോപിതമായ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ "നേഹ നാനാസ്തി കിഞ്ചന" ഇത്യാദി ശ്രുതികളെക്കൊണ്ടുള്ള നിഷേധത്തെ അപവാദമെന്നും പറയുന്നു. അദ്ധ്യാരോപാപവാദങ്ങളുടെ സിദ്ധിക്കുവേണ്ടി ആ പക്ഷങ്ങളെല്ലാം ഗ്രാഹ്യങ്ങളാകുന്നു. എന്നാൽ അതിൽ ഇത്രയും വിശേഷതയുണ്ട്. മുൻപറഞ്ഞ ജീവന്റെ ഏകത്വനാനാത്വപക്ഷങ്ങളിൽ ഏതു പക്ഷം സ്വീകരിച്ച് ഏതു മുമുക്ഷുവിന്നു് പ്രത്യഗാത്മാവിന്റെ വിവേചനംവഴിക്കു് അതായതു് അന്നമയാദി അഞ്ചു കോശങ്ങളിൽനിന്നു് ആത്മാവിനെ വേർതിരിച്ച് പ്രത്യഗാത്മാവിന്റെ ബ്രഹ്മരൂപതയെ സാക്ഷാൽകരിപ്പാൻ സാധിക്കുമോ ആ പക്ഷം ആ മുമുക്ഷു സ്വീകരിക്കേണ്ടതാണ്. അതായത് "അഹംബ്രഹ്മാസ്മി" എന്ന വാക്യത്തിന്റെ അർത്ഥവിചാരംവഴിക്കു് സാക്ഷാൽകരിക്കേണ്ടതാ

ണ്ട്. ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരം സമ്പാദിക്കാതെ ജീവൻെറ ഏകത്വത്തിലും നാനാത്വത്തിലും കേവലം വാദിച്ചതുകൊണ്ടു് കാൎയ്യമില്ല. എന്തെന്നാൽ എല്ലാ മതങ്ങളിലും ദൂഷണവും ഭൂഷണവും തുല്യമായിട്ടുണ്ടു്. താല്പൎയ്യമിതാണു്— മുമുക്ഷുക്കൾക്കു് പ്രത്യഗാത്മാവിൻെറ ബോധം ഉണ്ടാകാവുന്ന പ്രകാരത്തെതന്നെ സമ്പാദിക്കേണ്ടതാണു്. ഈ ശാസ്ത്രത്തിൻെറ പൊരുൾ വാൎത്തികകാരനും പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്.

''യഥായഥാ ഭവേത്പുംസാം വ്യുൽപത്തിഃ പ്രത്യഗാത്മനി
സാ സൈവ പ്രക്രിയേഹ സ്യാത് സാധ്വീ സാചാ—
നവസ്ഥിതാ''

അൎത്ഥം:— അധികാരിപുരുഷന്മാൎക്കു് ഏതേതു പ്രക്രിയകൊണ്ടു് പ്രത്യഗാത്മവിഷയകമായ ബോധമുണ്ടാകുന്നുവോ ആ പ്രക്രിയതന്നെയാണു് വേദാന്തശാസ്ത്രത്തിൽ നിൎദ്ദിഷ്ടവും ഗുണകരവുമെന്നറിയേണ്ടതാണു്. ഇന്നതേ പാടുള്ളുവെന്ന ശാഠ്യം വേണ്ടാ.

ശങ്ക:— മുമ്പു് മായോപഹിതമായ തത്പദാൎത്ഥമാകുന്ന ഈശ്വരനെ ജഗത്തിൻെറ ജന്മാദികൾക്കു് കാരണമായി പറയുകയുണ്ടായി. ആ കാരണത്വവും ഉപാദാനരൂപേണയും കൎത്തൃത്വരൂപേണയും രണ്ടുപ്രകാരത്തിലുണ്ടു്. അവിടെ ഈശ്വരനും ഉപാദാനത്വവും കൎത്തൃത്വവും ഏതേതുവഴിക്കാണുള്ളതു്? ഇനി ആ രണ്ടു പ്രകാരത്തിലുള്ള കാരണത്തെ നിരൂപണംചെയ്യാം.

സമാധാനം:— ഈശ്വരൻ ജ്ഞാനശക്തിയോടുകൂടിയ അജ്ഞാനംകൊണ്ടുപഹിതമായ സ്വരൂപംവഴിക്കു് ജഗത്തിൻെറ കൎത്താവാകുന്നു. താല്പൎയ്യം ഇതാണു്— ജ്ഞാനശക്തിയോടുകൂടിയ അജ്ഞാനമാകുന്ന ഉപാധിയില്ലാതെ ശുദ്ധബ്രഹ്മത്തിന്നു് അസംഗത്വമുള്ളതുകൊണ്ടു് കൎത്തൃത്വം സംഭാവ്യമല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ കാൎയ്യത്തിൻെറ ഉപാദാനകാരണത്തെ വിഷയീകരിക്കുന്ന അപരോക്ഷജ്ഞാനവും ഇച്ഛയാകുന്ന ചികീൎഷവും പ്രയത്നമാകുന്ന കൃതിയും ഉള്ളവനെയാണു് കൎത്താവെന്നു പറയുന്നതു്. ഈ കൎത്താവിൻെറ ലക്ഷണത്തെ മുമ്പു പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്. ഇത്തരം കൎത്തൃത്വം ശുദ്ധബ്രഹ്മത്തിൽ സംഭാവ്യമല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ''അസംഗോ ഹ്യയം പുരുഷഃ'', ''അസംഗോ നഹി സജ്ജതേ'' ഇത്യാദി ശ്രുതികൾ ബ്രഹ്മത്തിൻെറ അസംഗത്വത്തെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ അസംഗമായ

ബ്രഹ്മത്തിൽ ആ ജ്ഞാനേച്ഛാകൃതികൾ ഉണ്ടാകയില്ല. അജ്ഞാനോപഹിതനായ ഈശ്വരനിൽ അവ സംഭവിക്കുന്നതുകൊണ്ടു് അപ്പറഞ്ഞ ഈശ്വരൻതന്നെയാണു് ജഗത്തിൻെറ കർത്താവെന്നു സിദ്ധമാണു്, അതേ ഈശ്വരൻ വിക്ഷേപാദിശക്തിയോടുകൂടിയ അജ്ഞാനോപഹിതരൂപംകൊണ്ടു് ജഗത്തിൻെറ ഉപാദാനകാരണമാകുന്നു. അജ്ഞാനത്തിന്നു് ജ്ഞാനശക്തി, വിക്ഷേപശക്തി, ആവരണശക്തി എന്നീ മൂന്നിൻെറ സ്വരൂപം മുമ്പു പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്. ഇങ്ങനെ ഒരേ ബ്രഹ്മത്തിന്നു് ജഗദുപാദാനത്വവും കർത്തൃത്വവും സംഭാവ്യമാണു്. ഊർണ്ണനാഭിയെന്ന ഒരു ജന്തു തന്തുക്കളെയുണ്ടാക്കുന്നു. ആ തന്തുക്കളാകുന്ന കാര്യത്തിന്നു് ആ ഊർണ്ണനാഭി തൻെറ ശരീരത്തെ അപേക്ഷിച്ച് ഉപാദാനകാരണവും സ്വചൈതന്യരൂപേണ കർത്താവാകുന്ന നിമിത്തകാരണവുമാകുന്നു. അതുപോലെ മുൻപറഞ്ഞ രീതിയിൽ ഒരേ ബ്രഹ്മം ജഗത്തിൻെറ ഉപാദാനകാരണവും കർത്താവാകുന്ന നിമിത്തകാരണവുമാകുന്നു.

ശങ്ക:— ഒരേ ബ്രഹ്മത്തിന്നു് ജഗത്തിൻെറ ഉപാദാനത്വവും നിമിത്വത്തവും ഉണ്ടെന്നതിന്നു് പ്രമാണമെന്തു്?

സമാധാനം:— ബ്രഹ്മത്തിൽ അഭിന്നനിമിത്തോപാദാനത്വം സാക്ഷാൽ ശ്രുതിപ്രമാണംകൊണ്ടുതന്നെ സിദ്ധമാകുന്നു.

"യഥോർണ്ണനാഭിഃ സൃജതേ ഗൃഹ്ണതേ ച
യഥാ പൃഥിവ്യാമോഷധയഃ സംഭവന്തി
യഥാ സതഃ പുരുഷാത് കേശലോമാനി തഥാക്ഷരാത്
സംഭവതീഹ വിശ്വം
യഥാഗ്നേഃ ക്ഷുദ്രാ
വിസ്ഫുലിംഗാ വ്യുച്ചരന്തി ഏവമേവാത്മനഃ
സർവ്വേ പ്രാണാഃ
യഃ സർവ്വജ്ഞഃ സ വിശ്വകൃത് സ ഹി
സർവ്വസ്യ കർത്താ".

അർത്ഥം:— ഊർണ്ണനാഭി എന്ന ജന്തു തന്നിൽ തന്തുക്കളെ ഉണ്ടാക്കുകയും തന്നിൽതന്നെ ആ തന്തുക്കളെ ലയിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. അതുപോലെ ബ്രഹ്മവും തന്നിൽനിന്നുതന്നെ ആ ജഗത്തുല്പാദിപ്പിച്ചു തന്നിൽതന്നെ ലയിപ്പിക്കുന്നു. പൃഥിവിയിൽനിന്നു് നാ

നാവിധത്തിലുള്ള ഔഷധങ്ങളും ഉണ്ടാകുന്നതുപോലെയും പുരുഷശരീരത്തിൽനിന്നു് കേശരോമങ്ങളും ഉണ്ടാകുന്നതുപോലെയും അക്ഷരബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നു് ഈ വിശ്വം ഉണ്ടാകുന്നു.

കത്തിക്കാളുന്ന അഗ്നിയിൽനിന്നു് ക്ഷുദ്രങ്ങളായ തീപ്പൊരികൾ ഉണ്ടാകുന്നതുപോലെ ഈ ആത്മാവിൽനിന്നു് എല്ലാ പ്രാണങ്ങളും ഉണ്ടാകുന്നു.

സർവ്വജ്ഞനായ പരമേശ്വരൻതന്നെയാണു് വിശ്വത്തെ സൃഷ്ടിക്കുന്നവനും സർവ്വത്തിന്റേയും കർത്താവും.

ഇത്യാദ്യനേകശ്രുതികൾ ബ്രഹ്മത്തെ ജഗത്തിന്റെ അഭിന്നനിമിത്തോപാദാനകാരണമായി പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു.

''അഹം സർവ്വസ്യ പ്രഭവോ മത്തഃ സർവ്വം പ്രവർത്തതേ''
ഇത്യാദി സ്മൃതികളും ആ അർത്ഥത്തെ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്. അതുകൊണ്ടു് ഒരുബ്രഹ്മം ജഗത്തിന്റെ ഉപാദാനവും കർത്താവുമാകുന്നു. കൂടാതെ ഇപ്പറഞ്ഞ ഈശ്വരനെ സർവ്വജ്ഞനായി സ്വീകരിക്കാത്തപക്ഷം ഈശ്വരനു് ജഗത്തിന്റെ കർത്തൃത്വംതന്നെ സംഭാവ്യമല്ല. അപ്പറഞ്ഞ ശ്രുതികൾ ഈശ്വരനെ സർവ്വജഗത്കർത്താവായി പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടു് ഈശ്വരനെ സർവ്വജ്ഞനായി അവശ്യം സ്വീകരിക്കേണ്ടതാണു്. ആ ഈശ്വരന്റെ സർവ്വജ്ഞത്വം ശ്രുതിപ്രമാണംകൊണ്ടും പ്രസിദ്ധമാണു്.

''യഃ സർവ്വജ്ഞഃ സർവ്വവിത് യസ്യ ജ്ഞാനമയം തപഃ''
ഏതു് ഈശ്വരൻ സർവ്വജ്ഞൻ അതായതു് സാമാന്യരൂപേണ സർവ്വജഗത്തിനേയും അറിയുന്നവൻ ആകുന്നു; ഏതു് ഈശ്വരൻ സർവ്വവിത് അതായതു് വിശേഷരൂപേണ എല്ലാ ജഗത്തിനേയും അറിയുന്നവൻ ആകുന്നു; ഏതു് ഈശ്വരന്റെ തപസ്സു് സർവ്വജഗദ്വിഷയകമായ ജ്ഞാനമയംതന്നെയാകുന്നു; ആ സർവ്വജ്ഞനായ ഈശ്വരനെ സർവ്വജഗത്തിന്റേയും കർത്താവായി സ്വീകരിക്കേണ്ടതാണു്.

ശങ്ക:— പുരാണാദികളിൽ ബ്രഹ്മാവു്, വിഷ്ണു, മഹേശ്വരൻ എന്ന മൂന്നുപേരിൽനിന്നുതന്നെയാണു് ജഗത്തിന്റെ ഉല്പത്തി സ്ഥിതിലയങ്ങൾ പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതു്. ഇവിടെ മായോപഹിതനായ പരമേശ്വരനിൽനിന്നാണു് ജഗത്തിന്റെ ഉല്പത്തിസ്ഥിതിലയങ്ങൾ

എന്നു നിങ്ങൾ പറയുന്നു. അതുകൊണ്ടു് ആ പുരാണവചനങ്ങൾക്കു് വിരോധമുണ്ടാകുന്നു.

സമാധാനം:— ഇപ്പറഞ്ഞ മായോപഹിതനായ പരമേശ്വരൻതന്നെയാണ് ബ്രഹ്മ, വിഷ്ണു, മഹേശ്വരന്മാർ എന്ന മൂന്നുരൂപത്തെ പ്രാപിച്ചിട്ടുള്ളതു്. ആ വിധത്തെ ഇവിടെ പറയാം.

മുൻപറഞ്ഞ മായയിലിരിക്കുന്ന നിരതിശയസത്വഗുണം പരമേശ്വരൻെറ ഇച്ഛകൊണ്ടു് ലോകാനുഗ്രഹത്തിന്നുവേണ്ടി ഈ മൂന്നു മൂർത്തികളുടെ ആകാരത്തിൽ പരിണമിക്കുന്നു. ദണ്ഡവും കമണ്ഡലുവും ധരിക്കുന്നവനും ചതുർമ്മുഖനുമായ പരമേശ്വരൻ ജഗത്സ്രഷ്ടാവായ ബ്രഹ്മാവും, ശംഖചക്രഗദാപത്മങ്ങൾ ധരിച്ച നാലു കൈകളോടുകൂടിയ ആ പരമേശ്വരൻ ജഗത്പാലകനായ വിഷ്ണുവും, മൂന്നു കണ്ണുകളുള്ളവനും കൈയിൽ ത്രിശൂലമേന്തിയവനുമായ പരമേശ്വരൻ ജഗത്സംഹാരകർത്താവായ മഹേശ്വരനുമാകുന്നു. ഇങ്ങനെ ഒരു പരമേശ്വരൻതന്നെയാണ് ഈ മൂർത്തിത്രയം.

ശ്രുതി ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:— സ ബ്രഹ്മാ സ ശിവഃ സേന്ദ്രഃ സോക്ഷരഃ പരമഃ സ്വരാട് സ ഏവ വിഷ്ണു''

അർത്ഥം:— ആ മായോപഹിതനായ പരമേശ്വരൻ തന്നെയാണ് ബ്രഹ്മാവും ശിവനും ഇന്ദ്രനും വിഷ്ണുവുമാകുന്നതു്. ഇപ്പറഞ്ഞ വിഷയത്തെ പൂർവ്വാചാര്യന്മാരും ഇങ്ങനെ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു് :—

''ഏകൈവ മൂർത്തിർ ബിഭിദേ ത്രിധാഽസൌ
സാമാന്യമേഷാം പ്രഥമാവരത്വം
ഹരേർ ഹരസ്തസ്യ ഹരിഃ കദാചി—
ദ്വേധാ സ്തയോ സ്താവപി ധാതുരാദ്യൗ,''

അത്ഥം:— പരമേശ്വരൻ, ബ്രഹ്മാവു്, വിഷ്ണു, മഹേശ്വരൻ എന്നീ ഭേദേന ഇരിക്കുന്നു. ഇവരിൽ മുൻ, പിൻ വിഭാഗം സമാനമാണു്. ചിലകാലത്തു് വിഷ്ണുവിന്നു മുമ്പു് മഹേശ്വരനും ചിലകാലത്തു് മഹേശ്വരന്നു മുമ്പു് വിഷ്ണുവും ചിലപ്പോൾ ഇവർക്കു രണ്ടുപേക്കും മുമ്പും ബ്രഹ്മാവും ഉണ്ടാകുന്നു. ചിലകാലത്തു് അവർ രണ്ടുപേരും ബ്രഹ്മാവിന്നു മുമ്പുള്ളവരാകുന്നു. ഈ മൂന്നു ദേവന്മാർ അധികാരി

ജനങ്ങൾക്ക് സ്വസ്വഭക്തിക്കനുസരിച്ച് ഉപാസനചെയ്‌വാൻ യോഗ്യന്മാരാണ്.

ചില ഗ്രന്ഥകാരന്മാർ ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:— ജഗത്സ്രഷ്ടാവായ ഹിരണ്യഗർഭനാകുന്ന ബ്രഹ്മാവ് ഈശ്വരനല്ല. അവനൊരു ജീവനാകുന്നു; അന്തര്യാമിയായ പരമേശ്വരനാൽ ആവിഷ്ടനാകുന്നു; സമഷ്ടിലിംഗശരീരത്തിന്റെ അഭിമാനിയും സത്യലോകത്തിൽ വസിക്കുന്നവനുമാകുന്നു. ഇങ്ങനെയുള്ള ഹിരണ്യഗർഭന്റെ ജീവരൂപത "സ വൈ ശരീരീ പ്രഥമഃ" ഇത്യാദിശ്രുതിപ്രമാണംകൊണ്ടുതന്നെ സിദ്ധമാകുന്നു. ശിവൻ, വിഷ്ണു എന്നീ രണ്ടു മൂർത്തികൾ മായയുടെ ശുദ്ധസത്വഗുണത്തിന്റെ പരിണാമമാകയാൽ ഈശ്വരന്മാരാകുന്നു. ഇത് മഹാഭാരതത്തിലും പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്.

> "രുദ്രോ നാരായണശ്ചൈവേത്യേകാ സത്വം ദ്വിധാ കൃതം
> ലോകേ ചരതി കൌന്തേയ വ്യക്തിസ്ഥം സർവ്വകർമ്മസു."

അർത്ഥം:— ഹേ കൌന്തേയ, പരമേശ്വരൻ സ്വമായയുടെ ഒരേ ശുദ്ധസത്വഗുണത്തെ രുദ്രൻ, നാരായണൻ എന്നീ രൂപേണ രണ്ടു പ്രകാരത്തിൽ ചെയ്തു. ആ രണ്ടിലും വിഷ്ണുവിലുള്ള ഭക്തി മോക്ഷത്തിന്ന് അന്തരംഗസാധനവും ശിവാദികളുടെ ഭക്തി ചെറുതായ വ്യവധാനംകൊണ്ട് മോക്ഷത്തിന്ന് സാധനവുമാകുന്നു. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ സത്വഗുണത്തിന്റെ പ്രവർത്തകത്വം വിഷ്ണുവിന്നു മാത്രമുള്ളതാണ്. ഈ വിഷയം പുരാണങ്ങളിലും പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്.

> "ആരോഗ്യം ഭാസ്കരാദിച്ഛേ ശ്രീയമിച്ഛേദ്ധുതാശനാത്
> ജ്ഞാനം മഹേശാദന്വിച്ഛേത് മോക്ഷമിച്ഛേ
> ജ്ജനാർദ്ദനാത്."

അർത്ഥം:— സൂര്യദേവനിൽനിന്ന് ആരോഗ്യത്തേയും അഗ്നിദേവനിൽനിന്ന് സമ്പത്തും മഹേശ്വരനിൽനിന്ന് ജ്ഞാനവും വിഷ്ണുവിൽനിന്നു മോക്ഷവും അപേക്ഷിക്കേണ്ടതാണ് (ആഗ്രഹിക്കേണ്ടതാണ്). ചില ശൈവന്മാർ ഇങ്ങനെ പറയുന്നു— ആരുടെ ശിരസ്സിൽ ചന്ദ്രൻ വിളങ്ങുന്നുവോ നീലകണ്ഠവും നയനത്രയവും ഉമയുംകൂടിയ ശുദ്ധസത്വമൂർത്തിയായ പരമേശ്വരൻ ആയ ആ പരമശിവൻ തന്നെ മുമുക്ഷുക്കൾക്ക് ഉപാസ്യനാകുന്നു.

ശ്രുതി:— "ഉമാസഹായം പരമേശ്വരം പ്രഭും
ത്രിലോചനം നീലകണ്ഠം പ്രശാന്തം
ധ്യാത്വാ മുനിർഗച്ഛതി ഭൂതയോനിം
സമസ്തസാക്ഷിം തമസഃ പരസ്താത്."

അത്ഥം:— പരമശിവൻ ഉമാസഹിതനും സമത്ഥനും ത്രിലോചനനും നീലകണ്ഠനും അതിശാന്തസ്വഭാവനും ആകുന്നു. അങ്ങനെയുള്ള പരമശിവനെ ധ്യാനിച്ച് മുമുക്ഷുക്കൾ പരബ്രഹ്മത്തെ പ്രാപിക്കുന്നു. അവൻ മായാസംബന്ധംകൊണ്ട് സർവ്വഭൂതങ്ങൾക്കും കാരണവും സർവ്വസാക്ഷിയും എന്നാൽ വാസ്തവത്തിൽ അജ്ഞാനമാകുന്ന തമസ്സിൽനിന്നു് പരനുമാകുന്നു. ആ പരമശിവൻെറ വിഭൂതികൾ മാത്രമാണു് ബ്രഹ്മവിഷ്ണുമഹേശ്വരന്മാർ.

"സ ബ്രഹ്മാ സ ശിവഃ സേന്ദ്രഃ സോക്ഷരഃ പരമഃ സ്വരാട്" ഇത്യാദി ശ്രുതികൾ ബ്രഹ്മാദികളെ അവൻെറതന്നെ വിഭൂതികളായി പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. പുരാണങ്ങളിലും ഈ വിഷയം പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്.

"യസ്യാജ്ഞയാ ജഗത്സ്രഷ്ടാ വിരിഞ്ചിഃ പാലകോ ഹരിഃ
സംഹർത്താ കാലരുദ്രാഖ്യോ നമസ്തസ്മൈ പിനാകിനേ."

ബ്രഹ്മാവു് ജഗത്തിനെ സൃഷ്ടിക്കുകയും വിഷ്ണു പാലിക്കുകയും കാലരുദ്രൻ സംഹരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതു് ആരുടെ ആജ്ഞയ്ക്കനുസരിച്ചാണോ ആ പരമശിവനെ ഞങ്ങൾ നമസ്കരിക്കുന്നു.

ചില വൈഷ്ണവന്മാർ ഇങ്ങനെ പറയുന്നു. ശംഖം, ചക്രം, ഗദ, പത്മം ഇവ നാലു കൈകളിൽ ധരിക്കുന്നവനും ലക്ഷ്മിയോടുകൂടി വിരാജമാനനുമായ നിരതിശയസത്യമൂർത്തിയായ പരമാത്മാവു് തന്നെയാണു് വാസുദേവൻ. അവൻതന്നെയാണു് മുമുക്ഷുക്കൾക്കു് ഉപാസ്യനായിട്ടുള്ളതു്. ബ്രഹ്മാദികൾ ആ വാസുദേവൻെറ വിഭൂതികളാകുന്നു. "സ ബ്രഹ്മാ സ ശിവ... ... ...സ്വരാട്" ഇത്യാദി ശ്രുതികളും ആ ബ്രഹ്മാദികളെ അവൻെറ വിഭൂതികളായി പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്.

"തമേവ വിദ്വാനമൃതഃ ഇഹഭവതി നാന്യഃ പന്ഥാ
വിദ്യതേ ഽയനായ" ഇത്യാദി ശ്രുതികളും "മോക്ഷമിച്ഛേജ്ജനാർദ്ദനാത്" ഇത്യാദി പുരാണവചനങ്ങളും ആ വാസുദേവൻെറ ധ്യാ

നംകൊണ്ടുതന്നെയാണ് മോക്ഷപ്രാപ്തിയുണ്ടാവുന്നതെന്ന് പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് മുമുക്ഷുക്കൾ അവനെതന്നെ ധ്യാനിക്കേണ്ടതാണ്.

ഹൈരണ്യഗർഭന്മാർ ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:— ഹിരണ്യഗർഭൻതന്നെയാണ് മായോപഹിതനായ പരമേശ്വരൻ. അതിനു തക്ക ശ്രുതിസ്മൃതി പ്രമാണങ്ങൾ വളരെയുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് മുമുക്ഷുക്കൾക്ക് ഉപാസ്യനായിരിക്കുന്നത് ഹിരണ്യഗർഭൻ മാത്രമാണ്. ശൈവന്മാരും വൈഷ്ണവന്മാരും വിഷ്ണു, മഹേശ്വരൻ മുതലായവരിൽനിന്ന് ഒരു പരമശിവനേയും പരമവാസുദേവനേയും കല്പിച്ചിട്ടുള്ളത് ശരിയല്ല. അതിലൊരു പ്രമാണവും കാണ്മാനില്ല. "സ ബ്രഹ്മാ സ ശിവഃ സേന്ദ്ര............" ഇത്യാദി ശ്രുതികൾ പ്രമാണമായി പറഞ്ഞിട്ടുള്ളത് മായോപഹിതപരമേശ്വരനെക്കുറിച്ച് മാത്രമാണ്. അതുകൊണ്ട് ആ വചനങ്ങൾക്ക് മൂർത്തിത്രയത്തിൽനിന്നു ഭിന്നമായ പരമശിവനിലും പരമവാസുദേവനിലും പ്രാമാണ്യം സംഭവിക്കുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ട് മായോപഹിതപരമേശ്വരൻ തന്നെയാണ് ബ്രഹ്മാദിരൂപം ധരിച്ചിട്ടുള്ളത്. അതുകൊണ്ട് അവർ സമന്മാരാണ് എന്നു മുൻപറഞ്ഞ മതംതന്നെയാണ് മുമുക്ഷുക്കൾ ആശ്രയിക്കേണ്ടതു്.

മുമ്പ് മായോപഹിതവും തത്പദാർത്ഥവുമായ ബ്രഹ്മത്തിന്ന് ജഗദുല്പത്തിസ്ഥിതിലയകാരണത്വം എന്ന തടസ്ഥലക്ഷണം പറയുകയുണ്ടായി. ഇനി ആ ലക്ഷണത്തെ സ്പഷ്ടമാക്കുവാൻവേണ്ടി ആ മായോപഹിതനായ പരമേശ്വരനിൽനിന്ന് ആകാശാദിജഗത്തിൻെറ ഉല്പത്തിക്രമത്തെ പറയാം. ഉല്പന്നങ്ങളാകത്തക്ക പ്രാണികളുടെ പുണ്യപാപകർമ്മസഹകൃതമായ വിക്ഷേപാദിശക്തിപ്രധാനമായ മായയാൽ ഉപഹിതനായ ഈശ്വരൻ ഒന്നാമതായി ഈ ജഗത്തുണ്ടാകട്ടെ എന്നിങ്ങനെ സങ്കല്പിച്ചു. ആ സങ്കല്പവിശിഷ്ടനായ ഈശ്വരനിൽനിന്ന് ഒന്നാമതായി ആകാശവും അതിൽനിന്ന് വായുവും അതിൽനിന്ന് അഗ്നിയും അതിൽനിന്ന് ജലവും ജലത്തിൽനിന്ന് പൃഥിവിയും ഉണ്ടായി.

ശ്രുതി:— "തസ്മാദ്വാ ഏതസ്മാദാത്മന ആകാശഃ
സംഭൂത ആകാശാദ്വായുർ,വായോരഗ്നി—
രഗ്നേരാപഃ അദ്ഭ്യഃ പൃഥിവീ"

ആ മായോപഹിതബ്രഹ്മത്തിൽനിന്ന് ആകാശവും, ആകാശത്തിൽ

നിന്നു വായുവും, വായുവിൽനിന്നു് അഗ്നിയും, അഗ്നിയിൽനിന്നു ജലവും, ജലത്തിൽനിന്നു് പൃഥിവിയുമുണ്ടാകുന്നു.

ശങ്ക:— അചേതനവും കല്പിതവുമായ ആകാശാദിഭൂതങ്ങൾക്കു് വായ്വാദിഭൂതങ്ങളുടെ ഉപാദാനകാരണത്വം എങ്ങിനേ ഉണ്ടാകും?

സമാധാനം:— ഇവിടെ ആകാശാദികൾക്കു് വായ്വാദികളുടെ ഉപാദാനത്വം വിവക്ഷിതമല്ല. ആകാശാദ്യുപഹിതചൈതന്യത്തിന്നു മാത്രമാണു് വായ്വാദികളുടെ ഉപാദാനത്വം വിവക്ഷിതമായിട്ടുള്ളതു്. ഇങ്ങനെ അതതുപാധിയോടുകൂടിയ ചൈതന്യത്തിന്നു മാത്രമാണു് സർവ്വത്രകാരണതയുള്ളതു്. കല്പിതമായ അചേതനത്തിന്നുമാത്രം കാരണത സ്വീകരിക്കുകയാണെങ്കിൽ ചേതനമായ ബ്രഹ്മത്തെ സർവ്വജഗൽകാരണമായി പറഞ്ഞിട്ടുള്ള ശ്രുതിക്കു് വിരോധം വരും. താല്പര്യം ഇതാണു്:— മായയ്ക്കു് കാരണബ്രഹ്മത്തിന്റെ ഉപാധിരൂപതകൊണ്ടു് ആകാശാദിപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ കാരണത്വമുള്ളതുപോലെ ആകാശാദികൾക്കും കാരണബ്രഹ്മത്തിന്റെ ഉപാധിരൂപതകൊണ്ടുതന്നെ വായ്വാദികളുടെ കാരണത്വമുള്ളതാണു്. സ്വതന്ത്രമായിട്ടല്ല.

ഇവിടെ വൈശേഷികന്മാർ ഇങ്ങനെയാണു് പറയുന്നതു്— ദ്രവ്യം, ഗുണം, കർമ്മം, സാമാന്യം, വിശേഷം, സമവായം, അഭാവം എന്നു് പദാർത്ഥങ്ങൾ ഏഴു മാത്രമാണു്. ഗുണാദിപദാർത്ഥങ്ങൾ ദ്രവ്യത്തിന്നു് പരതന്ത്രങ്ങളാണു് എല്ലാ ഭാവകാര്യങ്ങളും (കാര്യങ്ങളെല്ലാം) സമവായികാരണം, അസമവായികാരണം, നിമിത്തകാരണം എന്നീ മൂന്നു കാരണങ്ങളെക്കൊണ്ടു് ജന്യങ്ങളാകുന്നു. ജന്യദ്രവ്യം, ജന്യഗുണം, കർമ്മം ഇവ മൂന്നും ഭാവകാര്യങ്ങളെന്നു പറയപ്പെടുന്നു. സമവായികാരണത ദ്രവ്യമാകുന്ന പദാർത്ഥത്തിൽ മാത്രമിരിക്കുന്നു. ഗുണകർമ്മാദികളിൽ ഇരിക്കയില്ല. അസമവായികാരണത ഗുണകർമ്മങ്ങളെന്ന രണ്ടു പദാർത്ഥങ്ങളിൽ മാത്രമിരിക്കുന്നു. അന്യപദാർത്ഥങ്ങളിൽ ഇരിക്കയില്ല. നിമിത്തകാരണത ദ്രവ്യം മുതലായ എല്ലാ പദാർത്ഥങ്ങളിലുമിരിക്കുന്നു. പൃഥിവി, ജലം, തേജസ്സു്, വായു, ആകാശം, കാലം, ദിക്കു്, ആത്മാവു്, മനസ്സു് എന്നീ ഒമ്പതു ദ്രവ്യങ്ങളെന്നു് പറയപ്പെടുന്നു. പൃഥിവി മുതലായ നാലു ദ്രവ്യങ്ങളുടെ പരമാണുക്കളും ആകാശം മുതലായ അഞ്ചു ദ്രവ്യങ്ങളും നിത്യദ്രവ്യങ്ങളെന്നു പറയപ്പെടുന്നു. അവ നിരവയവങ്ങളാണു്.

ആ പരമാണുക്കളിൽനിന്നുണ്ടായിട്ടുള്ള ദ്വ്യണുകങ്ങൾ മുതലായി ബ്രഹ്മാണ്ഡപര്യന്തമുള്ള എല്ലാ കാര്യദ്രവ്യങ്ങളും അനിത്യങ്ങളും അവയവികളുമാകുന്നു. സൃഷ്ട്യാരംഭത്തിൽ പരമേശ്വരന്റെ ഇച്ഛകൊണ്ട് ആ പരമാണുക്കളിൽ ക്രിയ ഉണ്ടാകുന്നു. ആ സംയുക്തങ്ങളായ (സംയോഗങ്ങളോടുകൂടിയ) രണ്ടു പരമാണുക്കളിൽനിന്ന് ഒന്നാമത്തെ ദ്വ്യണുകങ്ങളായ കാര്യങ്ങൾ ഉണ്ടാകുന്നു. ആ ദ്വ്യണുകമാകുന്ന കാര്യത്തിന്ന് രണ്ടു പരമാണുക്കൾ സമവായികാരണങ്ങളും അവയുടെ സംയോഗം അസമവായികാരണവും ഈശ്വരേച്ഛ മുതലായവ നിമിത്തകാരണങ്ങളുമാകുന്നു. ഇങ്ങനെ ത്ര്യണുകാദികാര്യങ്ങൾക്കും സമവായികാരണം മുതലായവയെ അറിഞ്ഞുകൊള്ളേണ്ടതാണ്. ദ്വ്യണുകമാകുന്ന കാര്യത്തിന്റെ ഉല്പത്തിക്കശേഷം പിന്നീടുള്ള ക്രിയകൊണ്ട് സംയുക്തങ്ങളായ മൂന്നു ദ്വ്യണുകങ്ങളെക്കൊണ്ട് ത്ര്യണുകമാകുന്ന കാര്യമുണ്ടാകുന്നു. അതിന്റെശേഷം പിന്നീടുള്ള ക്രിയകൊണ്ട് സംയുക്തമായ നാലു ത്ര്യണുകങ്ങളെക്കൊണ്ട് ചതുരണുകമെന്ന കാര്യമുണ്ടാകുന്നു. ഇങ്ങനെ ക്രമേണ മഹത്തായ പൃഥിവിയും ജലവും തേജസ്സും വായുവും ഉണ്ടാകുന്നു. അതുകൊണ്ടു പരമാണുക്കൾതന്നെയാണ് സർവ്വജഗത്തിന്റേയും ഉപാദാനകാരണങ്ങൾ, മായോപഹിതബ്രഹ്മം ജഗത്തിന്റെ ഉപാദാനകാരണമല്ല.

ഈ മതത്തെ ന്യായപ്രകാശത്തിൽ വിസ്തരിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഈ വൈശേഷികമതവും ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ ശക്തി, സാദൃശ്യം മുതലായ അനേകം പദാർത്ഥങ്ങൾ വേറെയും ഉണ്ടായിരിക്കെ ഏഴു പദാർത്ഥങ്ങളേ ഉള്ളു എന്ന് അവർ പ്രതിജ്ഞചെയ്യുന്നു. അതു ശരിയല്ല. മണിമന്ത്രാദികളുടെ സാമീപ്യം ഉണ്ടായിരിക്കേ വഹ്നിയിൽനിന്ന് ദാഹമാകുന്ന കാര്യം ഉണ്ടാകുന്നില്ല. മണിമന്ത്രാദികളുടെ ദൂരസ്ഥിതികൊണ്ട് ആ വഹ്നിയിൽനിന്ന് ദാഹമാകുന്ന കാര്യം ഉണ്ടാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് വഹ്നിയിൽ ദാഹാനുകൂലശക്തിയുടെ വിനാശവും ഉല്പത്തിയും അവശ്യം സ്വീകരിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. മണിമന്ത്രാദികളുണ്ടായിരിക്കേ ദാഹാനുകൂലശക്തി നശിക്കുകയും അവയുടെ ദൂരസ്ഥിതികൊണ്ട് ആ ശക്തി ഉണ്ടാകുകയും ചെയ്യുന്നു, അതുകൊണ്ട് വഹ്നിയിൽ ദാഹാനുകൂലമായ ശക്തിയെ അവശ്യം സ്വീകരിക്കേണ്ടതാണ്. ഇങ്ങിനെ മൃത്തിക മുതലായ എല്ലാ കാരണങ്ങളിലും അതതിന്റെ ഘടാദികാര്യാനുകൂലശക്തിയിരിക്കുന്നുണ്ട്. ആ ശക്തി ദ്രവ്യം മുതലായ ഏഴു പദാർത്ഥങ്ങളിൽ

നിന്ന് ഭിന്നംതന്നെയാകുന്നു. അവിടെ വൈശേഷികൻ മണി മന്ത്രാദിപ്രതിബന്ധകത്തിൻെറ അഭാവത്തെ മാത്രം ദാഹകാരണമായി സ്വീകരിക്കുന്നു. അവരുടെ ആ വാക്ക് ശ്രുതിക്കും സൂത്രത്തിനും വിരുദ്ധമാകയാൽ സംഗതമല്ല.

ശ്രുതി:— "കഥമസതഃ സഞ്ജായേത."
(അഭാവമാകുന്ന അസത്തിൽനിന്ന് സത്കാര്യം ഒരിക്കലുമുണ്ടാകയില്ല.)

സൂത്രം:— നാസതോ ദൃഷ്ടത്വാത്.
അഭാവമാകുന്ന അസത്തിൽനിന്ന് കാര്യോല്പത്തി യുക്തമല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ലോകത്തിൽ അസത്താകുന്ന നരശൃംഗം മുതലായവയിൽനിന്ന് ഒരു കാര്യത്തിൻേറയും ഉല്പത്തി കണ്ടുവരുന്നില്ല. സത്തായ മൃത്തികയിൽനിന്നു മാത്രമാണ് ഘടം മുതലായ കാര്യങ്ങളുടെ ഉല്പത്തി കണ്ടുവരുന്നത്. അതുകൊണ്ട് പ്രതിബന്ധകാഭാവത്തെ കാര്യത്തിൻെറ കാരണമായി അംഗീകരിക്കുന്നത് ശ്രുതിസൂത്രവിരുദ്ധമാകയാൽ അസംഗതമാണ്. ഇങ്ങനെ "ചന്ദ്രവത്മുഖം" ഇത്യാദി അനുഭവംകൊണ്ട് മുഖാദികളിൽ ചന്ദ്രാദികളുടെ സാദൃശ്യം സിദ്ധമാണ്. അത്കൊണ്ട് ആ സാദൃശ്യവും ശക്തിയെപ്പോലെ ദ്രവ്യാദിസപ്തപദാർത്ഥങ്ങളിൽനിന്നു വേറെ തന്നെയാണ്. ആ ശക്തിയുടേയും സാദൃശ്യത്തിൻേറയും വിസ്തീർണ്ണമായ നിരൂപണം ന്യായപ്രകാശത്തിൽനിന്ന് അറിഞ്ഞുകൊള്ളേണ്ടതാണ്. ശക്തി, സാദൃശ്യം മുതലായ അധികപദാർത്ഥങ്ങളുണ്ടായിരിക്കേ ഏഴു പദാർത്ഥങ്ങൾ മാത്രമേയുള്ളുവെന്നു വൈശേഷികൻ പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതു ശരിയല്ല. കൂടാതെ അന്ധകാരമാകുന്ന പത്താമത്തെ ദ്രവ്യമുണ്ടായിരിക്കെ ദ്രവ്യങ്ങൾ ഒമ്പതു മാത്രമാണെന്നു പറയുന്ന മതവും ശരിയല്ല. "നീലം തമശ്ചലതി" എന്ന പ്രത്യക്ഷപ്രതീതികൊണ്ട് അന്ധകാരമാകുന്ന തമസ്സിൽ നീലരൂപവും ചലനക്രിയയും പ്രത്യക്ഷസിദ്ധമാണ്. ഗുണത്തിനും ക്രിയയ്ക്കും ആശ്രയം ദ്രവ്യമാകയാൽ ആ അന്ധകാരമാകുന്ന തമസ്സിന്ന് ദ്രവ്യരൂപത സംഭവ്യമാണ്. വൈശേഷികൻ തമസ്സിനെ ആലോകാഭാവമായി (വെളിച്ചമില്ലായ്മ) സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നു. അതു ശരിയല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ അഭാവമെല്ലാം പ്രതിയോഗിയുടെ അപേക്ഷയോടുകൂടിയ പ്രതീതിക്കു മാത്രം വിഷയമാണ്. പ്രതിയോഗി നിരപേക്ഷമായ പ്രതീതിക്കു വിഷയമായ ഒരഭാവവുമില്ല. ഘടാഭാവം, പടാഭാവം ഇത്യാദി

അഭാവങ്ങളം ഘടപടാദികളാകുന്ന പ്രതിയോഗികളുടെ അപേക്ഷയോടു കൂടിയ പ്രതീതിക്കു മാത്രം വിഷയമാകുന്നു. ഈ അന്ധകാരമാകുന്ന തമസ്സ് ആലോകമാകുന്ന പ്രതിയോഗിയുടെ അപേക്ഷയോടുകൂടിയ പ്രതീതിക്കു വിഷയമല്ല. അതുകൊണ്ടു് അന്ധകാരത്തെ ആലോകാഭാവമായി സ്വീകരിക്കുന്നതിൽ ഒരു പ്രമാണവുമില്ല. ഇപ്പറഞ്ഞ യുക്തികൊണ്ടു അന്ധകാരത്തെ ദശമദ്രവ്യമായി സ്വീകരിക്കേണ്ടതാണു്. ഈ വിഷയത്തെ ന്യായപ്രകാശത്തിൽ വിസ്തരിച്ചു പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്. കൂടാതെ വൈശേഷികന്മാർ ആത്മാവിനെ ജ്ഞാനാദിഗുണങ്ങളുടെ ആശ്രയമായും സമവായികാരണമായും സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടു് ആത്മാവു് ദ്രവ്യമാണെന്നാണു് അവരുടെ പക്ഷം. അവരുടെ ആ വചനവും അസംഗതമാണു്. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ശ്രുതി, സ്മൃതി, വിദ്വാന്മാരുടെ അനുഭവം ഇവ കൊണ്ടെല്ലാം ആത്മാവു് നിർഗ്ഗുണവും സച്ചിദാനന്ദരൂപവും തന്നെയാണെന്നു് നിശ്ചയമാണു്.

''സാക്ഷീ ചേതാഃ കേവലോ നിർഗ്ഗുണശ്ച.''.

അർത്ഥം:— ആത്മാവു് നിർഗ്ഗുണമാകുന്നു.

''സത്യം ജ്ഞാനമനന്തം ബ്രഹ്മ'', ''ആനന്ദോ ബ്രഹ്മ''—ആത്മാവു് സച്ചിദാനന്ദസ്വരൂപനാകുന്നു. എന്ന ശ്രുതികൾകൊണ്ടു് ആത്മാവു് ദ്രവ്യമല്ലെന്നു നിശ്ചയമാണു്. ആത്മാവു് ഗുണാദികളെപ്പോലെ അദ്രവ്യമാണെങ്കിൽ പരതന്ത്രമായേയ്ക്കും എന്ന വൈശേഷികന്റെ അഭിപ്രായം ശരിയല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ശ്രുതിസ്മൃതികളിൽ ആത്മാവിനെ മാത്രമാണു് സർവ്വകല്പനകൾക്കും അധിഷ്ഠാനവും സർവ്വപ്രേരകവുമായി പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതു്. അങ്ങനെയുള്ള ആത്മാവിന്നു് അദ്രവ്യത്വംകൊണ്ടു് പാരതന്ത്ര്യം പറയുന്നതു് ശ്രുതിസ്മൃതിവിരുദ്ധമാണു്. അതുകൊണ്ടു് അദ്രവ്യമായാലും ആത്മാവു് സർവ്വാധിഷ്ഠാനമാകയാലും സർവ്വപ്രേരകമാകയാലും സ്വതന്ത്രം തന്നെയാണു്. ഈ കാരണംകൊണ്ടു് ഒമ്പതേ ദ്രവ്യമുള്ളൂ എന്ന അവരുടെ പ്രതിജ്ഞ സ്വീകാര്യമല്ല. കൂടാതെ വൈശേഷികന്മാർ ആകാശാദികളായ അനേകം പദാർത്ഥങ്ങളെ നിത്യങ്ങളായി സ്വീകരിച്ചിട്ടുണ്ടു്. അവരുടെ ആ കല്പനയും ശ്രുതിവിരുദ്ധമാകയാൽ അസംഗതമാണു്. ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നു ഭിന്നമായ സകലജഗത്തും അനിത്യം മാത്രമാണെന്നു് ശ്രുതി പറയുന്നു.

ശ്രുതി:— "അതോ ƒന്യദാർത്തം"
"മായാമാത്രമിദം ദ്വൈത—
മദ്വൈതം പരമാർത്ഥതഃ"

ഈ ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നു ഭിന്നമായ എല്ലാം ആർത്ത (മിഥ്യ) മാകുന്നു. സകല ദ്വൈതപ്രപഞ്ചവും മായാമാത്രം = മിഥ്യയാകുന്നു. അദ്വൈതബ്രഹ്മം മാത്രമാണ് പരമാർത്ഥസത്യം. കൂടാതെ, "ആത്മനഃ ആകാശസംഭൂതഃ", "തന്മനോ ƒകുരുത" എന്ന ശ്രുതിയിൽ ആകാശത്തിൻേറയും മനസ്സിൻേറയും ഉല്പത്തി ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നാണെന്നു പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. "ജാതസ്യ ഹി ധ്രുവോ മൃത്യുഃ"— ഉല്പന്നമായ പദാർത്ഥത്തിന്നെല്ലാം നിയമേന നാശമുണ്ടെന്നു് ഗീതയിൽ ഭഗവാൻ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു, അതുകൊണ്ടു് ഉല്പത്തിവിനാശങ്ങളോടുകൂടിയവയാകയാൽ ആകാശാദികൾ അനിത്യങ്ങൾതന്നെയാണ്. ഇതിന്നുപുറമെ ആ വൈശേഷികന്മാർ പരമാണുക്കളെ നിരവയവങ്ങളും നിത്യങ്ങളുമായി സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളതും ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ ലോകത്തിൽ രൂപാദിഗുണങ്ങളുള്ളതും പരിച്ഛിന്നങ്ങളുമായ പദാത്ഥങ്ങളെല്ലാം സാവയവങ്ങളും അനിത്യങ്ങളുംതന്നെയാണ്. ഇതിന്നു് ഘടപടാദികൾ ദൃഷ്ടാന്തങ്ങളാണ്. അതുപോലെ പരമാണുവും രൂപാദിഗുണങ്ങളോടുകൂടിയവയും പരിച്ഛിന്നങ്ങളുമാകയാൽ ഘടാദികളെപ്പോലെ സാവയവവും അനിത്യവും തന്നെയാവേണ്ടതാണ്. പരമാണുക്കളെ സാവയവമായി സ്വീകരിച്ചാൽ അനവസ്ഥാദോഷം വരുമെന്നു് വൈശേഷികൻ വിചാരിക്കുന്നതു് അസ്ഥാനത്താണ്. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ഈശ്വരനാകുന്ന പരമകാരണത്തിൽതന്നെ അവയവധാരയ്ക്കെല്ലാം വിശ്രാന്തി സംഭവിക്കുന്നു. കൂടാതെ സൂക്ഷ്മഭൂതങ്ങളിൽനിന്നു് ഭിന്നമായ പരമാണുക്കൾ ഉണ്ടെന്നതിൽ തക്ക പ്രമാണമൊന്നുമില്ല. സൂക്ഷ്മഭൂതങ്ങളെത്തന്നെയാണ് പരമാണു എന്നു പറയുന്നതും. സൂക്ഷ്മഭൂതങ്ങളുടെ ഉല്പത്തി മുൻപറഞ്ഞ രീതിയിൽ ഈശ്വരനിൽനിന്നുതന്നെയാണ്. ഇക്കാരണംകൊണ്ടു പരമാണുക്കൾ സാവയവങ്ങളും അനിത്യങ്ങളുംതന്നെയാണെന്നു സിദ്ധമാകുന്നു. കൂടാതെ വൈശേഷികൻ സംയുക്തങ്ങളായ രണ്ടു പരമാണുക്കളെക്കൊണ്ടു് ദ്വ്യണുകത്തിൻെറ ഉല്പത്തിയെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. അതും സംഭാവ്യമല്ല. പരമാണുക്കൾക്കു് നിരവയവത്വം അവർ സ്വീകരിക്കുന്നു. സംയോഗം അവ്യാപ്യവൃത്തിയായിട്ടാണ് അവർ സ്വീകരിക്കുന്നതു്. ഏതു ദ്രവ്യത്തിൽ ആ സംയോഗമുണ്ടോ അതേ ദ്രവ്യത്തിൽ ആ സംയോഗത്തിൻെറ അഭാവവും ഇരിക്കുന്നു. ഒരു വൃക്ഷത്തിൻെറ ശാഖ

യിൽ പക്ഷിയുടെ സംയോഗവും അതിന്റെ മൂലദേശത്തിൽ ആ സംയോഗത്തിന്റെ അഭാവവും ഉണ്ട്. ഇതുതന്നെയാണ് ആ സംയോഗത്തിലുള്ള അവ്യാപ്യവൃത്തിത്വം. ആ സംയോഗം സാവയവദ്രവ്യങ്ങൾക്കു മാത്രമുള്ളതാണ്. നിരവയവദ്രവ്യങ്ങൾക്ക് അതില്ല. വൈശേഷികന്മാർ പരമാണുക്കളെ നിരവയവമായിട്ടു സ്വീകരിക്കുന്നതുകൊണ്ടു് സംയോഗം അവയ്ക്കു് സംഭവിക്കായ്കയാൽ അവയിൽനിന്നു് ദ്വ്യണുകോല്പത്തി പറയുന്നതു് അത്യന്തം വിരുദ്ധമാകുന്നു. കൂടാതെ "യേനാശ്രുതം ശ്രുതം ഭവതി" ഇത്യാദി ശ്രുതികൾ ഏകകാരണമായ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ജ്ഞാനംകൊണ്ടു് സർവ്വത്തിന്റേയും ജ്ഞാനത്തെ പ്രതിജ്ഞചെയ്തിരിക്കുന്നു. ആ പ്രതിജ്ഞ ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നു ഭിന്നമായി പരമാണ്വാദികളെ അനാദികളും നിത്യങ്ങളുമാണെന്നു് സ്വീകരിക്കുന്നപക്ഷം ബാധിതമായേയ്ക്കും. ആ പ്രതിജ്ഞ ബാധിതമാകുന്നപക്ഷം ആ പ്രതിജ്ഞയ്ക്കുശേഷം മൃത്തികാദിദൃഷ്ടാന്തങ്ങളെക്കൊണ്ടു കാര്യത്തിന്നു കാരണത്തിൽനിന്നു് അവ്യതിരേകത്വം (ഭേദമില്ലായ്മ) സാധിപ്പിച്ചുംകൊണ്ടു് ആ പ്രതിജ്ഞാതമായ അർത്ഥത്തെ ഉപപാദനംചെയ്തിട്ടുള്ളതു് അനർത്ഥമായേയ്ക്കും. അതുകൊണ്ടു സിദ്ധമായതു് ഇതാണ്;— ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നു ഭിന്നമായ ജഗത്തെല്ലാം ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നുല്പന്നവും ബ്രഹ്മത്തിൽതന്നെ ലയിക്കുന്നതുമാകുന്നു എന്നു്.

ഇവിടെ സാംഖ്യന്മാർ ത്രിഗുണാത്മകമായ പ്രധാനത്തിൽനിന്നാണു് മഹത്തത്വാദി ക്രമേണ ജഗത്തിന്റെ ഉല്പത്തി സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളതു്. ഈ മതം ഇനി സ്പഷ്ടമാക്കുന്നതാണു്. ഈ മതവും സമീചീനമല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ സാംഖ്യന്മാർ പ്രധാനത്തെ ജഡവും നിത്യവും സ്വതന്ത്രവുമാണെന്നു പറയുന്നു. പ്രധാനമാണ് ജഗത്കാരണമെന്നതിന്നു് പ്രമാണമൊന്നുമില്ല,

"മായാന്തു പ്രകൃതിം വിദ്യാത്",

"അജാമേകാം ലോഹിത,ശുക്ലകൃഷ്ണാം"

"ബഹ്വീഃ പ്രജാഃ സൃജമാനാം സരൂപാഃ" ഇത്യാദി ശ്രുതികൾ സിദ്ധാന്തസമ്മതമായ മായയെത്തന്നെയാണ് ജഗത്കാരണമായി പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതു്. അതുകൊണ്ടു് പ്രധാനം ജഗത്തിന്റെ ഉപാദാന കാരണമെന്നു് പറയുന്നതു ശരിയല്ല.

ശങ്ക:— ആ പ്രധാനം കപിലസ്മൃതികൊണ്ട് സിദ്ധമായിരിക്കേ ആ പ്രധാനത്തിന്നു പറഞ്ഞിട്ടുള്ള അപ്രമാണത്വം യുക്തമല്ല.

സമാധാനം:— ശ്രുതിവിരുദ്ധമാകയാൽ കപിലസ്മൃതി പ്രമാണമല്ല. ശ്രുതിമൂലകമായ സ്മൃതി മാത്രമാണ് പ്രമാണമാകുന്നത്. ശ്രുതിവിരുദ്ധമായ സ്മൃതി പ്രമാണമല്ല. അതുകൊണ്ട് മായോപഹിതമായ ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നുതന്നെയാണ് ആകാശാദിവഴിക്ക് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഉല്പത്തിയുണ്ടായിട്ടുള്ളത് എന്നു മുൻപറഞ്ഞ സിദ്ധാന്തം തന്നെയാണ് എല്ലാവരും സ്വീകരിക്കേണ്ടതു്.

ഇനി മുൻപറഞ്ഞ ആകാശാദിപഞ്ചഭൂതങ്ങളിൽനിന്ന് സൂക്ഷ്മശരീരങ്ങളുടേയും സ്ഥൂലഭൂതങ്ങളുടേയും ഉല്പത്തിക്രമത്തെ വർണ്ണിക്കാം.

ഈശ്വരന്റെ ഉപാധിരൂപേണ പറഞ്ഞിട്ടുള്ള ആ മായ സത്വം, രജസ്സ്, തമസ്സ് എന്നീ മൂന്നു രൂപങ്ങളാകുന്നു. കാരണത്തിന്റെ ഗുണം തന്നെയാണ് കാര്യത്തിന്റെ ഗുണങ്ങളുടേയും ആരംഭമാകുന്നതും. അതുകൊണ്ട് മായയുടെ കാര്യങ്ങളായ ആകാശാദിപഞ്ചഭൂതങ്ങളും സത്വം, രജസ്സ്, തമസ്സ് എന്നീ മൂന്നു ഗുണങ്ങൾ തന്നെയാകുന്നു. ആകാശാദിപഞ്ചഭൂതങ്ങൾ പ്രത്യക്ഷവ്യവഹാരത്തിന്ന് അയോഗ്യങ്ങളാകയാൽ സൂക്ഷ്മങ്ങൾ എന്നു പറയപ്പെടുന്നു. പഞ്ചീകരണം ചെയ്യായ്കയാൽ അപഞ്ചീകൃതങ്ങൾ എന്നു പറയുന്നു. ഇങ്ങനെ അപഞ്ചീകൃതങ്ങളായ 17 ലിംഗങ്ങളാകുന്ന സൂക്ഷ്മശരീരം ഉണ്ടായി. സപ്തദശലിംഗങ്ങൾ എന്നതു് പഞ്ചജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങൾ, പഞ്ചകർമ്മേന്ദ്രിയങ്ങൾ, പഞ്ചപ്രാണങ്ങൾ, മനസ്സ്, ബുദ്ധി എന്നിവയാണ്. ശ്രോത്രം, ത്വക്, ചക്ഷുസ്സ്, രസനം, ഘ്രാണം എന്നീ അഞ്ചിന്ദ്രിയങ്ങൾ ജ്ഞാനസാധനങ്ങളാകയാൽ ജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങൾ എന്നും, വാക്, പാണി, പാദം, പായു, ഉപസ്ഥം എന്ന അഞ്ചു ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ ക്രിയയ്ക്കു സാധനങ്ങളാകയാൽ കർമ്മേന്ദ്രിയങ്ങൾ എന്നും പറയപ്പെടുന്നു. ശബ്ദജ്ഞാനത്തിന്നു സാധനമായ ഇന്ദ്രിയത്തെ ശ്രോത്രമെന്നും സ്പർശജ്ഞാനത്തിന്റെ സാധനമായ ഇന്ദ്രിയത്തെ ത്വക് എന്നും രൂപജ്ഞാനത്തിന്റെ സാധനമായ ഇന്ദ്രിയത്തെ ചക്ഷുസ്സെന്നും രസജ്ഞാനത്തിന്റെ സാധനമായ ഇന്ദ്രിയത്തെ രസനയെന്നും ഗന്ധസാധനമായ ഇന്ദ്രിയത്തെ ഘ്രാണമെന്നും വചനക്രിയക്കു സാധനമായ ഇന്ദ്രിയത്തെ വാക്കെന്നും ഗ്രഹണ

ക്രിയക്കു സാധനമായ ഇന്ദ്രിയത്തെ പാണിയെന്നും ഗമനക്രിയക്കു സാധനമായ ഇന്ദ്രിയത്തെ പാദമെന്നും വിസൎഗ്ഗക്രിയക്കു സാധനമായ ഇന്ദ്രിയത്തെ പായു എന്നും സുഖക്രിയക്കു സാധനമായ ഇന്ദ്രിയത്തെ ഉപസ്ഥമെന്നും പറയുന്നു. മനസ്സ്, ബുദ്ധി ചിത്തം അഹങ്കാരം എന്നീ ഭേദേന അന്തഃകരണം നാലു വിധത്തിലുണ്ടെങ്കിലും മനസ്സിൽ ചിത്തത്തിന്നും ബുദ്ധിയിൽ അഹങ്കാരത്തിന്നും അന്തർഭാവം സ്വീകരിച്ച് മനസ്സ്, ബുദ്ധി എന്നിങ്ങനെ രണ്ടിനെ മാത്രം സ്വീകരിച്ചിരിക്കയാണ്.

ഇനി ആകാശാദിഭൂതങ്ങളിൽനിന്ന് പതിനേഴു ലിംഗങ്ങളുടെ ഉല്പത്തിയെ പറയാം. "സത്വാത് സംജായതേ ജ്ഞാനം" എന്ന ഗീതാവചനത്തിൽ സത്വഗുണത്തിൽനിന്ന് ജ്ഞാനത്തിന്റെ ഉല്പത്തി പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ശ്രോത്രം മുതലായ അഞ്ചു ജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങളിൽ മുൻപറഞ്ഞപ്രകാരം ജ്ഞാനസാധനത സ്പഷ്ടമാണ്. അതുകൊണ്ട് ആകാശാദിപഞ്ചഭൂതങ്ങളുടെ മിളിത (മിശ്രിത) മല്ലാത്ത സാത്വികാംശത്തിൽനിന്ന് ശ്രോത്രം മുതലായ അഞ്ചു ജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങൾ ഉണ്ടാകുന്നു. ആകാശത്തിന്റെ സത്വാംശത്തിൽനിന്ന് ശ്രോത്രേന്ദ്രിയവും വായുവിന്റെ സാത്വികാംശത്തിൽനിന്ന് ത്വഗിന്ദ്രിയവും തേജസ്സിന്റെ സത്വാംശത്തിൽനിന്ന് ചക്ഷുരിന്ദ്രിയവും ജലത്തിന്റെ സാത്വികാംശത്തിൽനിന്ന് രസനേന്ദ്രിയവും പൃഥിവിയുടെ സാത്വികാംശത്തിൽനിന്ന് ഘ്രാണേന്ദ്രിയവും ഉണ്ടാകുന്നു.

ശങ്ക:— ശ്രോത്രാദീന്ദ്രിയങ്ങൾ ഇപ്പറഞ്ഞ പ്രകാരം ആകാശാദി പഞ്ചഭൂതങ്ങളിൽനിന്നു ഉണ്ടായതാണെന്നെങ്ങനെ അറിയാം?

സമാധാനം:— ശബ്ദം, സ്പൎശം, രൂപം, രസം, ഗന്ധം എന്നീ അഞ്ചു ഗുണങ്ങളിൽ ഏതേതു ഗുണത്തെ ഏതേതിന്ദ്രിയം ഗ്രഹിക്കുന്നുവോ അതാതു് ഇന്ദ്രിയം അതതുഗുണത്തോടുകൂടിയതുതന്നെയാകുന്നു എന്നതു നിയമമാണ്. ശ്രോത്രേന്ദ്രിയം ശബ്ദമാകുന്ന ഗുണത്തെ ഗ്രഹിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് ശ്രോത്രേന്ദ്രിയം ശബ്ദമാകുന്ന ഗുണത്തോടുകൂടിയതാകുന്നു. അതുപോലെ ത്വഗാദീന്ദ്രിയങ്ങളും സ്പൎശാദി ഗുണങ്ങളെ ഗ്രഹിക്കുന്നതുകൊണ്ട് ത്വഗാദീന്ദ്രിയങ്ങളും സ്പൎശാദിഗുണങ്ങളോടുകൂടിയതുതന്നെ ആയിരിക്കണം. ശബ്ദാദിഗുണങ്ങളോടുകൂടിയ ദ്രവ്യത്തിന്ന് ആകാശാദിരൂപത സിദ്ധമാണ്. ഇങ്ങനെ

യുള്ള യുക്തികൊണ്ടു് ആ ശ്രോത്രാദീന്ദ്രിയങ്ങൾക്കു് യഥാക്രമം ആകാശാദിഭൂതങ്ങളുടെ കാര്യത്വംതന്നെ സിദ്ധമാകുന്നു. ആ ശ്രോത്രാദീന്ദ്രിയങ്ങൾക്കു് ആകാശാദിഭൂതത്വം സ്വീകരിക്കാത്തപക്ഷം ശ്രോത്രാദീന്ദ്രിയങ്ങളിൽ ശബ്ദാദിഗുണങ്ങളുടെ ഗ്രാഹകത്വംതന്നെ ഉണ്ടാകയില്ല. കേവലം ഇതേ യുക്തികൊണ്ടുമാത്രം ശ്രോത്രാദീന്ദ്രിയങ്ങളിൽ ആകാശാദിഭൂതകാര്യത്വം സിദ്ധമാണെന്നില്ല. ശ്രുതിപ്രമാണംകൊണ്ടു സിദ്ധമാണു്.

ശ്രുതി:— "ശ്രോത്രമാകാശേ വായൌ ത്വക്
അഗ്നൌ ചക്ഷുരപ്സു ജിഹ്വാ പൃഥിവ്യാം ഘ്രാണം"

എന്ന ശ്രുതിയിൽ ആകാശാദിഭൂതങ്ങളുടെ സാത്വികാംശത്തിൽനിന്നു് ശ്രോത്രാദിപഞ്ചജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങൾ ഉണ്ടായി എന്നു പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടു് ആകാശാദിഭൂതങ്ങളുടെ സാത്വികാംശത്തിൽ നിന്നു് ശ്രോത്രാദിപഞ്ചജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങളുടെ ഉല്പത്തി സ്വീകരിക്കുന്നതു് ശ്രുതികൊണ്ടും യുക്തികൊണ്ടും സിദ്ധമാകുന്നു. ആകാശാദിപഞ്ചഭൂതങ്ങളുടെ മിളിതമായ സാത്വികാംശത്തിൽനിന്നു് അന്തഃകരണമുണ്ടാകുന്നു. ആ അന്തഃകരണം ശ്രോത്രാദീന്ദ്രിയദ്വാരാ ശബ്ദാദിഗുണങ്ങളെ ഗ്രഹിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടു് അന്തഃകരണത്തെ ആകാശാദിപഞ്ചഭൂതങ്ങളുടെ മിളിതസാത്വികാംശത്തിന്റെ കാര്യമായി അവശ്യം സ്വീകരിക്കേണ്ടതാണു്. ആ അന്തഃകരണത്തെ അഞ്ചു ഭൂതങ്ങളുടെ കാര്യമായി സ്വീകരിക്കാതിരുന്നാൽ അന്തഃകരണത്തിന്നു് ശബ്ദാദിപഞ്ചഭൂതങ്ങളെ ഗ്രഹിക്കാൻതന്നെ സാധിക്കയില്ല. സാംഖ്യന്മാർ ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:— അന്തഃകരണം, ബുദ്ധി, അഹങ്കാരം, മനസ്സു് എന്നീ ഭേദേന മൂന്നു പ്രകാരത്തിലാകുന്നു. മൂലപ്രകൃതിയിൽനിന്നു് ബുദ്ധിയുണ്ടാകുന്നു. ആ ബുദ്ധിയെ മഹത്ത്വമെന്നു പറയുന്നു. മഹത്തത്വമാകുന്ന ബുദ്ധിയിൽനിന്നു് അഹങ്കാരമുണ്ടാകുന്നു. അഹങ്കാരം സത്വം, രജസ്സു്, തമസ്സു് എന്നീ ഭേദംകൊണ്ടു് സാത്വികം, രാജസം, താമസം എന്നിങ്ങനെ മൂന്നുവിധത്തിലുണ്ടു്. സാത്വികാഹങ്കാരത്തിൽനിന്നു് ശ്രോത്രാദി പഞ്ചജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങളും വാഗാദിപഞ്ചകർമ്മേന്ദ്രിയങ്ങളും മനസ്സും എന്ന പതിനൊന്നു് ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ ഉണ്ടാകുന്നു. താമസാഹങ്കാരത്തിൽനിന്നു് ശബ്ദം, സ്പർശം, രൂപം, രസം, ഗന്ധം എന്ന പഞ്ചതന്മാത്രകൾ ഉണ്ടാകുന്നു. രാജസാഹങ്കാരം ആ രണ്ടു് അഹങ്കാരങ്ങളുടേയും പ്രവർത്തകമാകയാൽ കേവലം സഹകാരി മാത്രമാകുന്നു. ആ പഞ്ചതന്മാത്ര

കളിൽനിന്നു് യഥാക്രമം ആകാശം, വായു, അഗ്നി, ജലം പൃഥിവി എന്നീ അഞ്ചുമഹാഭൂതങ്ങൾ ഉണ്ടാകുന്നു. ഇതു് സാംഖ്യകാരികയിലും പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്:—

ശ്ലോകം:— ''മൂലപ്രകൃതിരവികൃതിർ—
മഹദാദ്യാഃ പ്രകൃതിവികൃതയഃ സപ്ത
ഷോഡശകസ്തു വികാരോ
ന പ്രകൃതിർന വികൃതിഃ പുരുഷഃ''

അത്ഥം:— സത്വം, രജസ്സ്, തമസ്സ് എന്നീ മൂന്നു ഗുണങ്ങളുടെ സാമ്യാവസ്ഥയ്ക്കു് പ്രധാനമെന്നു പേർ. ആ പ്രധാനം ജഗത്തിൻെറ മൂലകാരണമാകയാൽ മൂലപ്രകൃതി എന്നു പറയപ്പെടുന്നു. ആ മൂലപ്രകൃതി ഒന്നിൻേറയും വികൃതിയല്ല. ഇവിടെ എല്ലായിടത്തും പ്രകൃതിശബ്ദംകൊണ്ടു് പരിണാമ്യുപാദാനകാരണത്തെ ഗ്രഹിക്കേണ്ടതാണു്. വികൃതിശബ്ദംകൊണ്ടു കാര്യത്തേയും ഗ്രഹിക്കണം. മഹത്തത്വം, അഹങ്കാരം, പഞ്ചതന്മാത്രകൾ എന്നീ ഏഴു പ്രകൃതികളും വികൃതികളും ആകുന്നു. മൂലപ്രകൃതിയെ അപേക്ഷിച്ചു് മഹത്തത്വം വികൃതിയും അഹങ്കാരത്തെ അപേക്ഷിച്ചു പ്രകൃതിയും ആകുന്നു. ഇങ്ങനെ പഞ്ചതന്മാത്രകളും അഹങ്കാരത്തെ അപേക്ഷിച്ചു് വികൃതികളും മഹാഭൂതങ്ങളെ അപേക്ഷിച്ചു് പ്രകൃതികളും ആകുന്നു. മുൻപറഞ്ഞ ഏകാദശേന്ദ്രിയങ്ങളും പഞ്ചമഹാഭൂതങ്ങളും എന്ന പതിനാറെണ്ണം വികൃതികൾ മാത്രമാണു്; ഒന്നിൻേറയും പ്രകൃതിയല്ല. അസംഗമാകയാൽ പുരുഷൻ പ്രകൃതിയുമല്ല; വികൃതിയുമല്ല. ഈ സാംഖ്യമതം ന്യായപ്രകാശത്തിൽ വിസ്തരിച്ചുപറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്. ആ മതം ശ്രുതിസൂത്രവിരുദ്ധമാകയാൽ അസംഗതമാണു്. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ബ്രഹ്മസൂത്രകാരനായ ശ്രീവ്യാസഭഗവാൻ ''ഈക്ഷതേർനാ ശബ്ദം'' ഇത്യാദി സൂത്രങ്ങളെക്കൊണ്ടു് പ്രധാന കാരണവാദത്തെ ഖണ്ഡിച്ചിരിക്കുന്നു. ഈ സൂത്രത്തിൻെറ അത്ഥം ഇതാണു്:— വൈദികശബ്ദംകൊണ്ടു് പ്രതിപാദിതമല്ലായ്കയാൽ പ്രാമാണികമല്ലാത്ത പ്രധാനം ജഗത്തിൻെറ കാരണമല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ''തദൈക്ഷത ബഹുസ്യാം'' എന്ന ശ്രുതി ജഗത്കാരണത്തിൽ ജ്ഞാനമാകുന്ന ഈക്ഷണത്തെ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്. ആ ഈക്ഷണം ചേതനത്തിൽ മാത്രമേ സംഭവിക്കയുള്ളു; ജഡമായ പ്രധാനത്തിൽ സംഭവിക്കയില്ല. അതുകൊണ്ടു് പ്രധാന കാരണവാദം അസംഗതമാകുന്നു. കൂടാതെ ''അന്നമയം ഹി സൌമ്യമനഃ ആപോമയഃ പ്രാ

ണഃ തേജോമയീ വാക്" എന്ന ശ്രുതിയും "ശ്രോത്രമാകാശേ വായൌ ത്വക്" എന്ന മുൻപറഞ്ഞ ശ്രുതിയുംകൊണ്ടു് അന്തഃകരണം, പ്രാണങ്ങൾ, ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ എന്നീ മൂന്നും ഭൂതകാര്യമാണെന്നു നിശ്ചിതമാകുന്നു. സാംഖ്യന്മാർ അവയ്ക്കു് ഭൂതകാര്യത്വം സ്വീകരിക്കുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടും ആ സാംഖ്യമതം ശ്രുതിപ്രമാണവിരുദ്ധമാകുന്നു.

ശങ്ക;— വേദാന്തമതത്തിൽ ബ്രഹ്മം അസംഗമാണു്. അസംഗമായ ബ്രഹ്മത്തിൽ ഈക്ഷണപൂർവ്വകമായ ജഗദുപാദാനത്വം സ്വീകരിക്കുന്നതു് അത്യന്തം വിരുദ്ധമാകുന്നു. ഇങ്ങനെ വിരുദ്ധാർത്ഥത്തെ ശ്രുതിയെങ്ങനെ പ്രതിപാദിക്കും?

സമാധാനം:— ശുദ്ധബ്രഹ്മം അസംഗമാകയാൽ അതിന്നു് ജഗദുപാദാനത്വം സംഭാവ്യമല്ലെങ്കിലും മായോപഹിതബ്രഹ്മത്തിന്നു് ഉപാദാനത്വം സംഭാവ്യമാണു്. ശ്രുതിയും മായോപഹിതബ്രഹ്മത്തെ തന്നെയാണു് ജഗദുപാദാനമായി പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതു്; ഇതു മുമ്പു തന്നെ വിസ്തരിച്ചു പ്രതിപാദിച്ചിട്ടുള്ളതാണു്.

നൈയായികന്മാർ മനസ്സിനെ നിരവയവമായും നിത്യമായും സ്വീകരിക്കുന്നു. അതും ന്യായപ്രകാശത്തിൽ വിസ്തരിച്ചിട്ടുണ്ടു്. ആ നൈയായികമതവും ശ്രുതിവിരുദ്ധമാകയാൽ അസംഗതമാണു്. മനസ്സു് നിത്യമാകുന്നപക്ഷം "ഏകമേവാദ്വിതീയം ബ്രഹ്മ" എന്ന ശ്രുതിക്കു വിരോധം വരും. "ഏതസ്മാജ്ജായതേ പ്രാണഃ മനഃ സർവ്വേന്ദ്രിയാണി ച", "തന്മനോഽകുരുത" ഇത്യാദിശ്രുതികളിൽ മനസ്സിൻെറ ഉല്പത്തിയെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ഏതേതു് ഭാവകാര്യ്യങ്ങളാകുന്നുവോ അതതു് അനിത്യം തന്നെയാകുന്നു. ഘടപടാദികൾ ഭാവകാര്യ്യങ്ങളാകയാൽ അനിത്യങ്ങളാകുന്നതുപോലെ ഭാവകാര്യ്യമാകയാൽ മനസ്സും അനിത്യം തന്നെയാകുന്നു. നൈയായികന്മാർ മനസ്സിനെ മൂർത്തദ്രവ്യമായി സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നു. ഏതേതു മൂർത്തദ്രവ്യമാകുന്നുവോ അതതു് പരിച്ഛിന്നം തന്നെയാകുന്നു. ഏതേതു് പരിച്ഛിന്നമാകുന്നുവോ അതതു് സാവയവംതന്നെയാകുന്നു. ഏതേതു് സാവയവമാകുന്നുവോ അതതു് അനിത്യം തന്നെയാകുന്നു എന്ന നിയമം ഘടപടാദി മൂർത്തദ്രവ്യങ്ങളിൽ കണ്ടുവരുന്നു. അതുകൊണ്ടു് മൂർത്തദ്രവ്യമാകയാൽ മനസ്സു് സാവയവവും അനിത്യവും തന്നെയാണു്. നൈയായികന്മാർ മനസ്സിനെ അനുമാനംകൊണ്ടറിയുന്നു. മനസ്സംയോഗംകൊണ്ടു് ആത്മാവിൽ സുഖദുഃഖാദിക

ളുടെ ഉല്പത്തിയെ സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നു. അതും ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ അണുവായ മനസ്സിൻെറ സംയോഗംകൊണ്ടു് ജന്യമായ സുഖവും അണുപ്രദേശത്തിൽ മാത്രമേ ഉണ്ടാകയുള്ളൂ. സർവ്വാംഗവ്യാപിയാകയില്ല. ശീതളമായ ഗംഗാജലത്തിൽ നിമഗ്നനായ പുരുഷനു് സർവ്വാംഗവ്യാപിയായ സുഖത്തിൻെറ അനുഭവം ഉണ്ടാകുന്നതുകൊണ്ടു് മനസ്സു് അണുവല്ല. കൂടാതെ എനിക്കു് പാദത്തിൽ ദുഃഖമുണ്ടു്; ശിരസ്സിൽ സുഖമുണ്ടു് ഇങ്ങനെ ഒരേ കാലത്തിൽ സുഖദുഃഖങ്ങളുടെ അനുഭവമുണ്ടാകുന്നു. അതു നൈയായികമതത്തിൽ അസംഗതമാണു്. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ അണുവായ മനസ്സിനു് തലയിലും കാലിലും ഒന്നായി സംയോഗം സംഭാവ്യമല്ല. ഭൂതകാര്യമായ മനസ്സിൽ വിഭുത്വവും ഉണ്ടാകയില്ല. വിഭുവായ മനസ്സിനു് വിഭുവായ ആത്മാവോടുകൂടി സംയോഗം ഉണ്ടാകയില്ല. ഇപ്പറഞ്ഞ യുക്തികളിൽ മനസ്സിൻെറ വിഭുത്വവും ഖണ്ഡിക്കപ്പെട്ടതായി അറിയേണ്ടതാണു്.

മീമാംസകൻ മനസ്സിനെ വിഭുവായി സ്വീകരിക്കുന്നു. മനസ്സിൻെറ വിഭുത്വപ്രതിപാദനവും നൈയായികരീതിയിലുള്ള ഖണ്ഡനവും ന്യാപ്രകാശത്തിൽ വിസ്തരിച്ചിട്ടുണ്ടു്. അതുകൊണ്ടു് ആകാശാദിപഞ്ചഭൂതങ്ങളുടെ മിളിതസാത്വികാംശത്തിൽനിന്നു അന്തഃകരണം ഉണ്ടായതാണെന്നും അതു് സാവയവമാണെന്നുമുള്ള വേദാന്തസിദ്ധാന്തം സിദ്ധമായി. അന്തഃകരണം സങ്കല്പം, നിശ്ചയം, അഭിമാനം, എന്നു് നാലു വൃത്തികളുടെ ഭേദംകൊണ്ടു് മനസ്സു്, ബുദ്ധി, അഹങ്കാരം, ചിത്തം എന്നിങ്ങനെ നാലുപ്രകാരത്തിലുണ്ടു്. സങ്കല്പവൃത്തിയോടുകൂടിയ അന്തഃകരണത്തെ മനസ്സെന്നും നിശ്ചയവൃത്തിയോടുകൂടിയ അന്തഃകരണത്തെ ബുദ്ധിയെന്നും അഭിമാനവൃത്തിയോടുകൂടിയ അന്തഃകരണത്തെ അഹങ്കാരമെന്നും സ്മരണവൃത്തിയോടുകൂടിയ അന്തഃകരണത്തെ ചിത്തമെന്നും പറയുന്നു. ഇനി കർമ്മേന്ദ്രിയങ്ങളുടെ ഉല്പത്തിപ്രകാരത്തെ പറയാം.

മുൻപറഞ്ഞ ആകാശാദിപഞ്ചഭൂതങ്ങളുടെ അന്യോന്യമിളിതങ്ങളല്ലാത്ത രാജസാംശങ്ങളിൽനിന്നു് കർമ്മേന്ദ്രിയങ്ങൾ ഉണ്ടാകുന്നു. ആകാശത്തിൻെറ രാജസാംശത്തിൽനിന്നു് വാഗിന്ദ്രിയവും വായുവിൻെറ രാജസാംശത്തിൽനിന്നു് ഹസ്തേന്ദ്രിയവും തേജസ്സിൻെറ രാജസാംശത്തിൽനിന്നു് പാദേന്ദ്രിയവും ജലത്തിൻെറ രാജസാംശത്തിൽനിന്നു് പായുവും പൃഥിവിയുടേ രാജസാംശത്തിൽനിന്നു് ഉപസ്ഥേന്ദ്രിയവും ഉണ്ടാകുന്നു. ചില ഗ്രന്ഥകാരന്മാർ ജലത്തി

ന്റെ രാജസാംശത്തിൽനിന്നാണ് ഉപസ്ഥേന്ദ്രിയമുണ്ടായിട്ടുള്ളതെന്നു പറയുന്നു. പൃഥിവിയുടെ രാജസാംശത്തിൽനിന്നാണ് പായുവിന്ദ്രിയത്തിന്റെ ഉല്പത്തിയെന്നും പറയുന്നുണ്ട്. "കസ്മിൻ ആപഃ പ്രതിഷ്ഠിതാ ഇതി രേതസി" എന്ന ശ്രുതിയിൽ ജലം രേതസ്സിൽ (ശുക്ലം) ഇരിക്കുന്നു എന്നു പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് ഉപസ്ഥേന്ദ്രിയം ജലത്തിൽനിന്നുതന്നെ ഉണ്ടായതായി പറയുന്നതാണ് ഉചിതം.

ഇനി പ്രാണങ്ങളുടെ ഉല്പത്തിയെ പറയാം. മുൻപറഞ്ഞ ആകാശാദിപഞ്ചസൂക്ഷ്മഭൂതങ്ങളുടെ മിളിതങ്ങളായ രാജസാംശത്തിൽ നിന്നു് പ്രാണനുണ്ടായി. ആ പ്രാണനും ക്രിയാഭേദംകൊണ്ടും സ്ഥാനഭേദംകൊണ്ടും പ്രാണൻ, അപാനൻ, വ്യാനൻ, ഉദാനൻ, സമാനൻ എന്നീ അഞ്ചുവിധത്തിലുണ്ട്. എന്നും ഊർദ്ധ്വഗമനത്തോടു കൂടിയ വായുവെ പ്രാണനെന്നു പറയുന്നു.

ഉദാനവായു ഊർദ്ധ്വഗമനത്തോടുകൂടിയതാണെങ്കിലും മരണകാലത്തിൽ മാത്രമാണ് അതു് ഊർദ്ധ്വഗമനത്തോടുകൂടിയതായിത്തീരുന്നതു്. എന്നും ഊർദ്ധ്വഗമനമുള്ളതല്ല. ഈ പ്രാണൻ എന്നും ഊർദ്ധ്വഗമനമുള്ളതാകുന്നു. എന്നതുകൊണ്ട് ഈ പ്രാണന്റെ ലക്ഷണത്തിന്നു് ഉദാനനിൽ അതിവ്യാപ്തിയില്ല. ആ പ്രാണൻ നാസികമുതൽ നാഭിവരെയുള്ള സ്ഥാനങ്ങളിൽ ഇരിക്കുന്നു. "വായുഃ പ്രാണോ ഭൂത്വാ നാസികേ പ്രാവിശത്" എന്ന ഐതരേയശ്രുതി പ്രാണന്നു് നാസികാദിസ്ഥാനങ്ങളിൽതന്നെ ഇരിപ്പു് പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. അധോഗമനത്തോടുകൂടിയ വായുവെ അപാനനെന്നു പറയുന്നു. ആ അപാനൻ നാഭിമുതൽ പായുപര്യന്തമുള്ള സ്ഥാനങ്ങളിൽ ഇരിക്കുന്നു. "മൃത്യുരപാനോ ഭൂത്വാ നാഭിം പ്രാവിശത്" എന്ന ശ്രുതി ആ അപാനന്റെ സ്ഥിതി നാഭി മുതലായ സ്ഥാനങ്ങളിലാണെന്നു പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. എല്ലാ അവയവങ്ങളിലും സഞ്ചരിക്കുന്ന വായുവെ വ്യാനനെന്നു പറയുന്നു. ആ വ്യാനവായു ശരീരത്തിലെല്ലാമിരിക്കുന്നു. മരണകാലത്തിൽ ഊർദ്ധ്വഗമനം ചെയ്യുന്ന വായുവെ ഉദാനനെന്നു പറയുന്നു. ആ ഉദാനൻ കണ്ഠസ്ഥാനത്തിൽ ഇരിക്കുന്നു. കഴിച്ച ആഹാരത്തെയും കുടിച്ച ജലത്തേയും സ്ഥൂലം, മദ്ധ്യം, സൂക്ഷ്മം എന്നീ മൂന്നു ഭാഗങ്ങളെ അതാതിന്റെ സ്ഥാനങ്ങളിൽ എത്തിക്കുന്ന വായുവെ സമാനൻ എന്നു പറയുന്നു. വിഷ്ഠാമൂത്രങ്ങൾക്കു് ഹേതുക്കളായ അന്നജലങ്ങളുടെ സ്ഥൂലഭാഗത്തെ ശരീരത്തിൽനിന്നു പുറംത

ള്ളവാനുപകരിക്കുന്ന ആ സമാനവായു മാംസരുധിരങ്ങൾക്ക് കാരണമായ മദ്ധ്യഭാഗത്തെ നാഡീദ്വാരാ സർവ്വാംഗങ്ങളിലും എത്തിക്കുന്നു. മനസ്സിന്നും പ്രാണങ്ങൾക്കും ഉപകാരമായ അന്ന ജലങ്ങളുടെ സൂക്ഷ്മഭാഗങ്ങളെ മനഃപ്രാണങ്ങളിൽ അതെത്തിക്കുന്നു. ഇതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് ശ്രുതിയിൽ മനസ്സിനെ അന്നമയമായി പറഞ്ഞിരിക്കുന്നത്. പ്രാണനെ ജലമയമായും പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ഈ സമാനവായുവും ശരീരം മുഴുവനും ഇരിക്കുന്നു. ചില ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ സമാനൻെറ സ്ഥാനം നാഭിയെന്നു പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. അതു മുഖ്യതയെ സ്വീകരിച്ചുംകൊണ്ടാണ്. അതായതു് സമാനവായുവിന്നു് നാഭി മുഖ്യസ്ഥാനമാണ്. ചില ശാസ്ത്രകാരന്മാർ നാഗം, കൂർമ്മം, കൃകലം, ദേവദത്തം, ധനഞ്ജയം എന്നു് അഞ്ചു വായുക്കളെ ചേർത്തുംകൊണ്ടു് പ്രാണവായുവെ പറഞ്ഞ പ്രകാരത്തിൽ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ഉദ്ഗാര (തേട്ടുക) ത്തെ ചെയ്യുന്ന വായുവെ നാഗനെന്നും നേത്രോന്മീലനം ചെയ്യുന്ന വായുവെ കൂർമ്മനെന്നും ക്ഷീത് കാരം (തുമ്പൽ) ഉണ്ടാക്കുന്ന വായുവെ കൃകലനെന്നും ജൃംഭണം (കോട്ടുവായ) ഉണ്ടാക്കുന്ന വായുവെ ദേവദത്തനെന്നും ശരീരത്തെ പോഷിപ്പിക്കുന്ന വായുവെ ധനഞ്ജയനെന്നും പറയുന്നു. മുൻപറഞ്ഞ പ്രാണൻ മുതലായ അഞ്ചു വായുക്കളിൽനിന്നു് ഈ നാഗാദികളെ വേറെയായി സ്വീകരിക്കുന്നതിൽ ഗൌരവദോഷവും രണ്ടാമതു് ശ്രുതിയിൽ കാണായ്കയും ദോഷങ്ങളാണ്. അതുകൊണ്ടു് വേദാന്തഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ നാഗം മുതലായ അഞ്ചു വായുക്കളെ പ്രാണാദിവായുക്കളിൽ അന്തർഭവിപ്പിച്ചു പറഞ്ഞിരിക്കയാണ്.

ഇനി മുൻപറഞ്ഞ ഇന്ദ്രിയങ്ങളുടേയും അന്തഃകരണത്തിൻേറയും ദേവതമാരെ പറയാം. ശ്രോത്രം, ത്വക്, ചക്ഷുസ്സ്, രസനം, ഘ്രാണം എന്നീ അഞ്ചു ജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങൾക്ക യഥാക്രമം ദിക്ക്, വായു, ആദിത്യൻ, വരുണൻ, അശ്വി (അശ്വിനീദേവന്മാർ)എന്നീ അഞ്ചു ദേവതമാരാകുന്നു. ഇതിൽ ചില ഗ്രന്ഥകാരന്മാർക്ക് ഘ്രാണദേവത പൃഥിവിയാണെന്നും അഭിപ്രായമുണ്ട്. വാക്ക്, പാണി, പാദം, പായു, ഉപസ്ഥം എന്നീ അഞ്ചു കർമ്മേന്ദ്രിയങ്ങൾക്ക് യഥാക്രമം വഹ്നി, ഇന്ദ്രൻ, ഉപേന്ദ്രൻ, മൃത്യു, പ്രജാപതി എന്നീ അഞ്ചു ദേവതകൾ ഉണ്ട്. മനസ്സ്, ബുദ്ധി, അഹങ്കാരം, ചിത്തം എന്നീ നാലു അന്തഃകരണങ്ങൾക്ക് യഥാക്രമം ചന്ദ്രൻ, ചതുർമ്മുഖൻ, ശങ്കരൻ, അച്യുതൻ എന്നീ നാലുപേരാണ് ദേവതകൾ.

ശങ്ക:— ശ്രോത്രാദി ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്കു് ആ ദിക്കു് മുതലായ അധിഷ്ഠാനദേവതകൾ ഉണ്ടെന്നതിൽ പ്രമാണമെന്തു്?

സമാധാനം:— സുബാലോപനിഷത്തിൽ "ശ്രോത്രമദ്ധ്യാത്മം ശ്രോതവ്യമധിഭൂതം ദിശസ്തത്രാധിദൈവതം" ഇത്യാദി വചനങ്ങളെക്കൊണ്ടു് ജ്ഞാനകർമ്മേന്ദ്രിയങ്ങൾക്കും അന്തഃകരണത്തിന്നും മുൻപറഞ്ഞ എല്ലാ ദേവതമാരേയും പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടു് ആ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്കും അന്തഃകരണത്തിന്നും അധിഷ്ഠാനദേവത ശ്രുതിപ്രമാണംകൊണ്ടുതന്നെ സിദ്ധമാണു്. അഥവാ അധിഷ്ഠാനദേവതകൾ ശ്രുതിപ്രമാണംകൊണ്ടുമാത്രം സിദ്ധങ്ങളല്ല. അനുമാനപ്രമാണംകൊണ്ടും സിദ്ധങ്ങളാണു്. ഈ ലോകത്തിൽ അചേതനമായിട്ടുള്ള കാരണങ്ങളെല്ലാം ചേതനത്തെതന്നെ ആശ്രയിച്ചുമാത്രം കാര്യജനകമായിത്തീരുന്നു. മൃത്തിക അചേതനമായ കാരണമാകയാൽ ചേതനമായ കുലാലനെ ആശ്രയിച്ചിട്ടുതന്നെ ഘടാദികളാകുന്ന കാര്യങ്ങളെ നിർമ്മിക്കുന്നു. അതുപോലെ ആ ഇന്ദ്രിയങ്ങളും അചേതനങ്ങളായ കാരണങ്ങളാകയാൽ ചേതനങ്ങളായ ദേവതകളെ ആശ്രയിച്ചിട്ടുതന്നെ അതാതിന്റെ കാര്യങ്ങളെ ചെയ്യുന്നു.

ശങ്ക:— ജീവനാകുന്ന ചേതനംതന്നെ എല്ലാ ഇന്ദ്രിയങ്ങളുടേയും അധിഷ്ഠാതാവായിക്കൊള്ളട്ടെ. മറ്റൊരു അധിഷ്ഠാനദേവതയെ സ്വീകരിക്കുന്നതു വെറുതേയാണു്.

സമാധാനം:— ജീവചേതനത്തെ ഇന്ദ്രിയങ്ങളുടെ പ്രേരകമായി സ്വീകരിക്കുന്നപക്ഷം അതു് തന്റെ അനുകൂലമായ വിഷയത്തിൽമാത്രം ഇന്ദ്രിയങ്ങളെ പ്രവർത്തിപ്പിക്കും. പ്രതികൂലമായ വിഷയങ്ങളിൽ പ്രവർത്തിപ്പിക്കുകയില്ല. ഇതു പ്രത്യക്ഷവിരുദ്ധമാണു്. ജീവചേതനത്തിന്നു് പ്രതികൂലമായ ശത്രുദർശനവും ദുർഗ്ഗന്ധാദികളുടെ ജ്ഞാനവും ചക്ഷുരാദി ഇന്ദ്രിയങ്ങളെക്കൊണ്ടു് ഉണ്ടാകുന്നു. അതുകൊണ്ടു് ആ ജീവചേതനം ഇന്ദ്രിയങ്ങളുടെ പ്രേരകമല്ല. ആ ദേവതകൾതന്നെയാണു് പ്രേരകങ്ങൾ. ആ ദേവതകൾ ജീവന്റെ പാപകർമ്മബലംകൊണ്ടു് പ്രതികൂലമായ വിഷയത്തിലും ഇന്ദ്രിയങ്ങളെ പ്രവർത്തിപ്പിക്കുന്നു.

ഇതുവരെ പതിനേഴിന്റെ കൂട്ടായ ലിംഗശരീരമെന്ന സൂക്ഷ്മശരീരത്തെ നിരൂപണംചെയ്തു ഇനി തൈത്തിരീയോപനിഷത്തിൽ

പറഞ്ഞിട്ടുള്ള കാര്യകാരണമാകുന്ന അന്നമയം മുതലായ അഞ്ചു കോശങ്ങളെ സ്ഥൂലസൂക്ഷ്മകാരണമെന്ന മൂന്നു ശരീരങ്ങളിൽ അന്തർഭവിപ്പിച്ചു പറയാം. അന്നമയം, പ്രാണമയം, മനോമയം, വിജ്ഞാനമയം, ആനന്ദമയം എന്നീ അഞ്ചിനെ ആത്മാവിനെ ആച്ഛാദനം ചെയ്യുയാൽ കോശങ്ങൾ എന്നു പറയുന്നു. ഇനി പറയാൻ പോകുന്ന സ്ഥൂലശരീരത്തെ അന്നമയകോശമെന്നു പറയുന്നു. അതു് കാര്യകാരണഭേദേന രണ്ടു പ്രകാരത്തിലുണ്ടു്. നമ്മെപ്പോലെയുള്ള ജീവന്മാരുടെ വ്യഷ്ടി+സ്ഥൂലശരീരം കാര്യമാകുന്ന അന്നമയകോശവും വിരാട്ടിന്റെ സമഷ്ടിസ്ഥൂലശരീരം കാരണമാകുന്ന അന്നമയകോശവുമാകുന്നു. ഇങ്ങിനെയുള്ള പ്രാണമയാദികോശങ്ങൾക്കും വ്യഷ്ടിസമഷ്ടിരൂപേണ കാര്യകാരണഭാവം ഉണ്ടെന്നറിയേണ്ടതാണു്. മുൻപറഞ്ഞ 17 തത്വങ്ങളോടുകൂടിയ ലിംഗശരീരം എന്ന സൂക്ഷ്മശരീരം പ്രാണമയം, മനോമയം, വിജ്ഞാനമയം എന്നീ മൂന്നു കോശങ്ങളാണു്. വാഗാദിപഞ്ചകർമ്മേന്ദ്രിയങ്ങളോടുകൂടിയ പ്രാണനെ പ്രാണമയകോശമെന്നും, ആ കർമ്മേന്ദ്രിയങ്ങളോടുകൂടിയ മനസ്സിനെ മനോമയകോശമെന്നും, ശ്രോത്രാദിപഞ്ചജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങളോടു കൂടിയ ബുദ്ധിയെ വിജ്ഞാനമയകോശമെന്നും പറയുന്നു. ഈ വിജ്ഞാനമയകോശംതന്നെയാണു് കർത്തൃത്വത്തിന്റെ ഉപാധി. അതായതു്, വാസ്തവത്തിൽ അകർത്താവാണെങ്കിലും ഈ വിജ്ഞാനമയകോശത്തോടുകൂടി ഇരിക്കയാൽ ആത്മാവു് കർത്താവാണെന്നു പറയപ്പെടുന്നു.

ശ്രുതി:— "വിജ്ഞാനം യജ്ഞം തനുതേ കർമ്മാണി
തനുതേപി ച."

അർത്ഥം:— ഈ വിജ്ഞാനമയമായ ഉപാധിയോടുകൂടിയ ജീവാത്മാവുതന്നെ യജ്ഞത്തെ ചെയ്യുന്നു. അതുപോലെ എല്ലാ കർമ്മങ്ങളേയും ചെയ്യുന്നു.

ഇനി അഞ്ചാമത്തെ ആനന്ദമയകോശത്തെ പറയുവാൻവേണ്ടി ഒന്നാമതായി അന്തഃകരണത്തിന്റെ സാത്വികവൃത്തിയുടെ വിഭാഗത്തെ പറയാം. അന്തഃകരണത്തിന്റെ സാത്വികവൃത്തി രണ്ടു പ്രകാരത്തിലുണ്ടു്. ഒന്നു നിശ്ചയവൃത്തിയും മറ്റേതു് സുഖാകാരവൃത്തിയുമാണു്. ആ നിശ്ചയവൃത്തിയോടുകൂടിയ അന്തഃകരണത്തെ ബുദ്ധിയെന്നു പറയുന്നു. ആ ബുദ്ധി വിജ്ഞാനമയകോശമാകയാൽ

ൎത്താകുന്ന ഉപാധിയോടുകൂടിയ ജീവാത്മാവിനെ കൎത്താവു്, ജ്ഞാതാവു്, പ്രമാതാവു് എന്നെല്ലാം പറയുന്നു. രണ്ടാമത്തെ സുഖാകാരവൃത്തിയോടുകൂടിയ അന്തഃകരണം ആത്മാവിൽ ഭോക്തൃത്വത്തിന്റെ ഉപാധിയാകുന്നു. വാസ്തവത്തിൽ അഭോക്താവായിരിക്കുന്നു എങ്കിലും സുഖാകാരവൃത്തിയോടുകൂടിയ അന്തഃകരണംകൊണ്ടു് വിശിഷ്ടമാകയാൽ ആത്മാവു് ഭോക്താവെന്നു പറയപ്പെടുന്നു. ആ സുഖാകാരവൃത്തികളെ തൈത്തരീയോപനിഷത്തിൽ പ്രിയം, മോദം, പ്രമോദം എന്നീ പേരുകൊണ്ടു മൂന്നു വിധത്തിൽ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ഇഷ്ടവസ്തുദർശനംകൊണ്ടുണ്ടാകുന്ന സുഖത്തെ പ്രിയമെന്നും അതിന്റെ പ്രാപ്തിയിൽനിന്നുണ്ടാകുന്ന സുഖത്തെ മോദമെന്നും അതിന്റെ ഭോഗത്തിൽനിന്നുണ്ടാകുന്ന സുഖത്തെ പ്രമോദമെന്നും പറയുന്നു. ഭോക്തൃത്വത്തിന്റെ ഉപാധിയാകുന്ന അന്തഃകരണത്തെത്തന്നെയാണു് അജ്ഞാനപര്യന്തം ആനന്ദമയകോശമായി പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതു്. ആ ആനന്ദമയകോശമാകുന്ന ഉപാധിയോടുകൂടിയ ചേതനാത്മാവു് ഭോക്താവാകുന്നു. ചില ഗ്രന്ഥകാരന്മാർ അജ്ഞാനത്തെമാത്രം ആനന്ദമയകോശമെന്നു പറയുന്നു. ഈ ആനന്ദമയകോശം കാരണശരീരത്തിൽ അന്തർഭൂതമാണു്. ഈ പഞ്ചകോശങ്ങളെ അദ്ധ്യാത്മരാമായണത്തിൽ വിസ്തരിച്ചുപറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്. മുൻപറഞ്ഞ സൂക്ഷ്മശരീരം സമഷ്ടിവ്യഷ്ടിഭേദേന രണ്ടു പ്രകാരത്തിലുണ്ടു്. അപഞ്ചീകൃതങ്ങളായ ആകാശാദിപഞ്ചഭൂതങ്ങളും അവയുടെ കാര്യങ്ങളാകുന്ന ഇന്ദ്രിയങ്ങളും അന്തഃകരണവും പ്രാണങ്ങളും ആകുന്ന 17 ലിംഗങ്ങൾ ചേൎന്ന സമഷ്ടി സൂക്ഷ്മശരീരം എന്നു പറയപ്പെടുന്നു. സമഷ്ടിസൂക്ഷ്മശരീരമാകുന്ന ഉപാധിയോടുകൂടിയ ചൈതന്യത്തിന്നു് ഹിരണ്യഗർഭൻ, പ്രാണൻ, സൂത്രാത്മാ എന്നീ നാമങ്ങളുണ്ടു. സമഷ്ടിസൂക്ഷ്മശരീരം ജ്ഞാനശക്തിയോടുകൂടിയ അന്തഃകരണംകൊണ്ടും ജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങളെക്കൊണ്ടും ഘടിതമാകയാൽ ജ്ഞാനശക്തിയോടുകൂടിയതാകുന്നു. അതുകൊണ്ടു് ആ ശരീരംകൊണ്ടുപഹിതമായ ചൈതന്യത്തെ ഹിരണ്യഗർഭൻ എന്നു പറയുന്നു. ആ സമഷ്ടിസൂക്ഷ്മശരീരം ക്രിയാശക്തിയോടുകൂടിയ പ്രാണങ്ങളെക്കൊണ്ടും കൎമ്മേന്ദ്രിയങ്ങളെക്കൊണ്ടും ഘടിതമാകയാൽ ക്രിയാശക്തിയോടുകൂടിയതാകുന്നു. ഇതുകൊണ്ടു് ആ ശരീരോപഹിതചൈതന്യത്തെ പ്രാണനെന്നു പറയുന്നു. പടത്തിൽ സൂത്രത്തിന്റെമാതിരി സമഷ്ടിസൂക്ഷ്മശരീരം ബ്രഹ്മാണ്ഡത്തിൽ മുഴുവൻ വ്യാപകമാകുന്നു. ഇതുകൊണ്ടു് ആ ശരീരംകൊണ്ടുപഹിതമായ ചൈതന്യത്തെ സൂത്രാത്മാവെന്നു് പറയുന്നു. അഥവാ

മുൻപറഞ്ഞ അപഞ്ചീകൃതഭൂതങ്ങളിൽനിന്നു് പ്രത്യേകമായിട്ടുതന്നെ ഒരു സർവ്വവ്യാപകമായ ലിംഗശരീരമുണ്ടാകുന്നു. ആ ലിംഗശരീരത്തെതന്നെയാണു് സമഷ്ടിയെന്നു പറയുന്നതു്. ആ സമഷ്ടിലിംഗശരീരോപഹിതചൈതന്യത്തെ ഹിരണ്യഗർഭനെന്നാണു് പറഞ്ഞുവരുന്നതു്. പ്രാസംഗികമായി ഇനി സമഷ്ടിയുടേയും വ്യഷ്ടിയുടേയും ലക്ഷണത്തെ പറയാം.

നൈയായികമതത്തിൽ ഗോത്വജാതി എല്ലാ ഗോവ്യക്തികളിലും അനുസ്യൂതമായിരിക്കുന്നതുപോലെ വ്യഷ്ടിവ്യക്തികളിലെല്ലാം അനുസ്യൂതമായിരിക്കുന്ന അതിനെ സമഷ്ടിയെന്നു പറയുന്നു.

"തേഭ്യഃ സമഭവത്സൂത്രം ലിംഗം സർവ്വാത്മകം മഹത്."

അർത്ഥം:— അപഞ്ചീകൃതഭൂതങ്ങളിൽനിന്നു് സർവ്വവ്യാപകമായ ഒരു സൂത്രമെന്നു പേരുള്ള സമഷ്ടിസൂക്ഷ്മശരീരം ഉണ്ടായി. ആ സമഷ്ടിയായ സൂക്ഷ്മശരീരം പരമാത്മാവിനെ ബോധിപ്പിക്കുന്നതുകൊണ്ടു് ലിംഗമെന്നു പറയപ്പെടുന്നു. ഇതേ സമഷ്ടിസൂക്ഷ്മശരീരത്തെ സാംഖ്യന്മാർ മഹത്തത്വമെന്നാണു് പറയുന്നതു്. ഇവിടെ ചില ഗ്രന്ഥകാരന്മാർ ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:— അനേകവൃക്ഷങ്ങളുടെ സമുദായത്തെ വനമെന്നു പറയുന്നതുപോലെ സർവ്വവ്യഷ്ടിലിംഗശരീരങ്ങളുടെ സമുദായമാണു് സമഷ്ടി. ഓരോ വൃക്ഷത്തിന്റെ മാതിരി പ്രത്യേക ലിംഗശരീരം വ്യഷ്ടിയാകുന്നു. ഒരു ഗോവ്യക്തി മറ്റുള്ള ഗോവ്യക്തികളിൽ അനുസ്യൂതമാകുന്നില്ല; അവയിൽനിന്നു വേറിട്ടുനിൽക്കുന്നു. ഈ വ്യാവൃത്തത്വം (വേറിട്ടു തിരിഞ്ഞിരിപ്പു്) തന്നെയാണു് ലിംഗശരീരത്തിലുള്ള വ്യഷ്ടിത്വം. ഇങ്ങനെയുള്ള വ്യഷ്ടിശരീരംകൊണ്ടുപഹിതമായ ചൈതന്യത്തെ തൈജസനെന്നു പറയുന്നു. തേജസ്സിന്റെ വികാരമായ അന്തഃകരണത്താൽ ഉപഹിതമാകയാൽ ചൈതന്യത്തെ തൈജസനെന്നു പറയുന്നു. ഘടത്വാദിജാതിക്കും ഘടാദിവ്യക്തിക്കും താദാത്മ്യമുള്ളതുപോലെ സമഷ്ടിലിംഗശരീരത്തിന്നും താദാത്മ്യംതന്നെയുണ്ടു്. ആ സമഷ്ടിവ്യഷ്ടിലിംഗശരീരങ്ങളാകുന്ന രണ്ടുപാധികളുടെ താദാത്മ്യമുണ്ടായിട്ടു് തദുപഹിതന്മാരായ സൂത്രാത്മാവിന്നും തൈജസന്നും താദാത്മ്യംതന്നെയുണ്ടാകുന്നു.

"ഭിന്നത്വേ സതി അഭിന്നസത്താകത്വം താദാത്മ്യം."

അർത്ഥം:— വ്യവഹാരദൃഷ്ട്യാ പരസ്പരഭിന്നങ്ങളായിട്ടിരുന്നാലും വാസ്തവത്തിൽ ഏകസത്തയോടുകൂടിയിരിക്കുന്ന രണ്ടു പദാർത്ഥംകൾക്കു് താദാത്മ്യസംബന്ധമുണ്ടു്. തന്തുപടാദികംകളും ഗുണഗുണിമുതലായവസ്തും താദാത്മ്യസംബന്ധമുണ്ടു്. ഹിരണ്യഗർഭൻെറ അഭേദോപാസനകൊണ്ടു് ഉപാസകനു് ഹിരണ്യഗർഭത്വപ്രാപ്തിയാകുന്ന ഉപാധിയുടെ താദാത്മ്യവർണ്ണനകൊണ്ടു് ആ ഹിരണ്യഗർഭതൈജസന്മാർക്കുള്ള താദാത്മ്യത്തെ വർണ്ണിച്ചിരിക്കയാണു്. അതുകൊണ്ടു് ആ വർണ്ണന നിഷ്ഫലമല്ല.

ശങ്ക:— നൈയായികന്മാർ ജാതി, വ്യക്തി ഇവ രണ്ടിന്നും താദാത്മ്യസംബന്ധം അംഗീകരിച്ചിട്ടില്ല. സമവായസംബന്ധം തന്നെയാണു് അംഗീകരിച്ചിട്ടുള്ളതു്. ജാതിവ്യക്തികളുടെ താദാത്മ്യദൃഷ്ടാന്തംകൊണ്ടു് സമഷ്ടിവ്യഷ്ടികളുടെ താദാത്മ്യത്തെ സ്വീകരിക്കുന്നതു് അത്യന്തം വിരുദ്ധമാകുന്നു.

സമാധാനം:— ലക്ഷണം, പ്രമാണം എന്നീ രണ്ടുംകൊണ്ടാണു് വസ്തുവിൻെറ സിദ്ധിയുണ്ടാകുന്നതു് എന്നാണു് ശാസ്ത്രകാരന്മാരുടെ നിയമം. സമവായത്തിന്നു് ഒരു ലക്ഷണവും പ്രമാണവും സംഭാവ്യമല്ല. അതുകൊണ്ടു് ആ സമവായം അംഗീകാര്യമാകുന്നില്ല.

ശങ്ക:— "നിത്യസംബന്ധഃ സമവായഃ" = നിത്യമായ സംബന്ധത്തെ സമവായമെന്നു പറയുന്നു—എന്നു് സമവായത്തിൻെറ ലക്ഷണം ഉണ്ടു്. സമവായത്തിൽ പ്രത്യക്ഷാദിപ്രമാണവുമുണ്ടു. അതുകൊണ്ടു് അതിന്നു് ലക്ഷണപ്രമാണങ്ങൾ ഇല്ലെന്നു എങ്ങിനെ പറയാം.

സമാധാനം:— "ഏകമേവാദ്വിതീയം ബ്രഹ്മ" ഇത്യാദി ശ്രുതികൾ ബ്രഹ്മത്തെ അദ്വിതീയമായി പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ആ ബ്രഹ്മത്തിൻെറ അദ്വിതീയത,സമവായത്തെ നിത്യമായി സ്വീകരിച്ചാൽ സംഭാവ്യമല്ല. അദ്വൈതശ്രുതിക്കു് വിരുദ്ധമാകയാൽ സമവായത്തിൻെറ നിത്യത്വം സംഭവിക്കുകയില്ല.

ശങ്ക:— നിങ്ങളുടെ മതത്തിലും അജ്ഞാനവും അജ്ഞാനത്തിന്നു ചേതനത്തോടുള്ള സംബന്ധവും മററും അനാദികളായും ഭാവരൂപങ്ങളായും സ്വീകരിച്ചിട്ടുണ്ടല്ലോ. അനാദിയും ഭാവരൂപവുമായ പദാർത്ഥം നിത്യംതന്നെയാണു്. അതുകൊണ്ടു് അജ്ഞാനം മുതലായ

നിത്യപദാർത്ഥങ്ങൾ ഉണ്ടായിരിക്കേ ബ്രഹ്മത്തിന്നു് അദ്വിതീയത്വം എങ്ങനെ സംഭവിക്കും?

സമാധാനം:— വേദാന്തസിദ്ധാന്തത്തിൽ ആ അജ്ഞാനാദികൾ ബ്രഹ്മത്തിൽ അദ്ധ്യസ്തങ്ങളാകുന്നു. അതുകൊണ്ടു് അധിഷ്ഠാനബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നു് അജ്ഞാനാദികൾ ഭിന്നസത്തയുള്ളവയല്ല. അജ്ഞാനാദികൾ ഉണ്ടായിരിക്കേയും ബ്രഹ്മത്തിന്റെ അദ്വിതീയത്വം സംഭാവ്യമാണു്. അജ്ഞാനാദികൾ അനാദിഭാവരൂപങ്ങളായിരിക്കേയും ബ്രഹ്മത്തിൽ ആരോപിതങ്ങളാകയാൽ ബ്രഹ്മജ്ഞാനംകൊണ്ടു് നിവർത്തിക്കുന്നു. അനാരോപിതമായ അനാദിഭാവപദാർത്ഥം മാത്രമാണു് നിത്യമായിട്ടുള്ളതു്. അനാരോപിതമായ ഭാവരൂപത അധിഷ്ഠാനബ്രഹ്മത്തിൽ മാത്രമാണുള്ളതു്. ആ അജ്ഞാനാദികളിൽ ഇല്ല. അതുകൊണ്ടു് നിങ്ങളുടെ സമവായത്തിന്റെ മാതിരി അജ്ഞാനാദികളും അനിത്യംതന്നെയാണു്. അതുകൊണ്ടു് നിത്യസംബന്ധമാണു് സമവായം എന്ന ലക്ഷണം ശരിയല്ല. യുക്തികൊണ്ടു വിചാരിച്ചാലും സമവായത്തിന്റെ സ്വരൂപം സിദ്ധമാകയില്ല. നൈയായികന്മാർ ഗുണഗുണികൾക്കും ക്രിയാക്രിയാവത്തുക്കൾക്കും അവയവാവയവികൾക്കും ജാതിവ്യക്തികൾക്കും വിശേഷനിത്യദ്രവ്യങ്ങൾക്കും സമവായസംബന്ധം അംഗീകരിച്ചിരിക്കുന്നു. ആ സമവായം ഗുണഗുണികൾ മുതലായ തന്റെ സംബന്ധികളിൽനിന്നു് ഭിന്നമാണോ അഥവാ അഭിന്നമാണോ? ഭിന്നമാണെങ്കിൽ ആ സമവായം ആ സംബന്ധത്തിൽ ഏതു സംബന്ധംകൊണ്ടാണിരിക്കുന്നതു്? സംയോഗസംബന്ധംകൊണ്ടോ, സമവായസംബന്ധംകൊണ്ടോ അഥവാ മറ്റേതെങ്കിലും സംബന്ധംകൊണ്ടോ? സംയോഗസംബന്ധംകൊണ്ടാണെങ്കിൽ രണ്ടു ദ്രവ്യങ്ങൾക്കുമാത്രമേ സംയോഗസംബന്ധമുണ്ടാകയുള്ളൂ. സമവായം ദ്രവ്യമല്ല. ഗുണകർമ്മാദികളും ദ്രവ്യങ്ങളല്ല. അതുകൊണ്ടു സമവായം ആ സംബന്ധികളിൽ സംയോഗസംബന്ധംകൊണ്ടു് ഇരിക്കവയ്യ. സമവായസംബന്ധംകൊണ്ടു് ഇരിക്കയാണെങ്കിൽ ആത്മാശ്രയം, അന്യോന്യാശ്രയം, ചക്രിക, അനവസ്ഥ എന്നീ നാലു ദോഷങ്ങൾ അവിടെ ഉണ്ടായിരിക്കും. അതുകൊണ്ടു് സമവായസംബന്ധംകൊണ്ടു് തന്റെ സംബന്ധിയിൽ സമവായം ഇരിക്കുന്നുവെന്ന രണ്ടാംപക്ഷവും ശരിയല്ല. സംയോഗം, സമവായം എന്നീ രണ്ടു സംബന്ധികളിൽനിന്നു് മൂന്നാമതൊരു സംബന്ധം നിങ്ങൾക്കു് നിരൂപണംചെയ്യാൻ സാധിക്കയില്ല. സ്വരൂപസംബന്ധംകൊണ്ടു് ആ സമവായം സ്വ

സംബന്ധികളിൽ ഇരിക്കുന്നു എന്നതും ശരിയല്ല. സ്വരൂപസംബന്ധം എന്നൊന്നുണ്ട് എന്നതിന്നു തക്ക പ്രമാണമൊന്നുംതന്നെയില്ല. ഒരുപക്ഷേ സ്വരൂപസംബന്ധത്തെ സ്വീകരിക്കുകയാണെങ്കിൽ സമവായസംബന്ധം സ്വീകരിച്ച് ആ ഗുണഗുണികൾ മുതലായവയ്ക്കും ആ സ്വരൂപസംബന്ധംതന്നെ സംഭവിക്കുമല്ലോ. അതുകൊണ്ട് സമവായസിദ്ധിയുണ്ടാകുന്നില്ല. ഇനി സമവായം തന്റെ സംബന്ധികളിൽനിന്ന് അഭിന്നമാണ് എന്ന രണ്ടാം പക്ഷം സ്വീകരിക്കുകയാണെങ്കിൽ അതും ശരിയല്ല. നിങ്ങൾ (നൈയായികന്മാർ) ആ സമവായത്തെ മറ്റുള്ള പദാർത്ഥങ്ങളിൽനിന്നു് ഭിന്നമായ ഒരു പദാർത്ഥമായിട്ടുതന്നെ സ്വീകരിക്കുന്നു. അതു് നിങ്ങളുടെ സിദ്ധാന്തത്തിന്നു് വിരുദ്ധമാണ്. അതുകൊണ്ട് ഈ നിലയ്ക്കും സമവായത്തിന്റെ സ്വരൂപത്തിന്നു് സിദ്ധിയുണ്ടാകുന്നില്ല. കൂടാതെ പ്രമാണമില്ലായ്കയാലും സമവായസിദ്ധി ഉണ്ടാകയില്ല. സമവായത്തിൽ പ്രത്യക്ഷപ്രമാണവും സംഭാവ്യമല്ല. നിങ്ങൾ സമവായത്തെ അതീന്ദ്രിയമായിട്ടുതന്നെ സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നു. അതീന്ദ്രിയമായ അർത്ഥത്തിൽ ഇന്ദ്രിയമായ പ്രത്യക്ഷപ്രമാണത്തിന്നു പ്രവൃത്തിയില്ല. "ഘടേ രൂപം സമവേതം" എന്നിങ്ങനെ സമവായത്തെ വിഷയീകരിക്കുന്ന പ്രതീതി നിങ്ങൾമാത്രം കല്പിച്ചുണ്ടാക്കിയിരിക്കയാണ്. ഒരു ശാസ്ത്രകാരനും ആ പ്രതീതി സമ്മതമല്ല. അതുകൊണ്ട് ആ പ്രതീതി പ്രമാണമാകുന്നില്ല. ഹേതുവാകുന്ന ലിംഗമില്ലായ്കയാൽ ആ സമവായത്തിൽ അനുമാനപ്രമാണവും സംഭാവ്യമല്ല.

ശങ്ക:— "രൂപീ ഘടഃ ഇതി വിശിഷ്ടബുദ്ധിഃ വിശേഷണവിശേഷ്യസംബന്ധവിഷയാ വിശിഷ്ടബുദ്ധിത്വാത്. ദണ്ഡീ പുരുഷഃ ഇതി ബുദ്ധിവത്."

അർത്ഥം:— ഘടം രൂപത്തോടുകൂടിയതാകുന്നു. എന്ന വിശിഷ്ടബുദ്ധിരൂപമാകുന്ന വിശേഷണത്തിന്റേയും ഘടമാകുന്ന വിശേഷ്യത്തിന്റേയും സംബന്ധത്തെ വിഷയീകരിക്കുന്നു—വിശിഷ്ടബുദ്ധിയാകയാൽ, ലോകത്തിൽ ഏതേതു് വിശിഷ്ടബുദ്ധിയാകുന്നുവോ അതതു് വിശേഷണം, വിശേഷ്യം എന്നീ രണ്ടിന്റെ സംബന്ധത്തെ അവശ്യം വിഷയീകരിക്കുന്നു. "ദണ്ഡീ പുരുഷഃ എന്ന വിശിഷ്ടബുദ്ധി ദണ്ഡമാകുന്ന വിശേഷണത്തിന്റെയും പുരുഷനാകുന്ന വിശേഷ്യത്തിന്റേയും സംയോഗസംബന്ധത്തെ വിഷയീകരിക്കുന്നു എന്ന ദൃഷ്ടാന്തംപോലെ "രൂപവാൻ ഘടഃ" എന്ന വി

ശിഷ്ടബുദ്ധിയും ദ്രുപഗുണമാകുന്ന വിശേഷണത്തിന്റെയും ഘട മാകുന്ന വിശേഷ്യത്തിന്റെയും സമവായസംബന്ധത്തെതന്നെ വി ഷയീകരിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെയുള്ള അനുമാനപ്രമാണമുണ്ടായിരിക്കേ ആ സമവായത്തിൽ അനുമാനപ്രമാണമില്ലെന്നു പറഞ്ഞതു് അസം ഗതമാണു്.

സമാധാനം:— മുൻപറഞ്ഞ പ്രകാരം സമവായത്തിന്റെ സ്വരൂപം തന്നെ സിദ്ധമാകായ്കയാൽ ഈ അനുമാനംകൊണ്ടു് ആ രൂപഘടങ്ങളുടെ താദാത്മ്യസംബന്ധത്തിന്റെ സിദ്ധി മാത്രമാ ണുണ്ടാകുന്നതു്. സമവായത്തിന്റെ സിദ്ധിയുണ്ടാകുന്നില്ല. ഇങ്ങ നെ ലക്ഷണം പ്രമാണം എന്നീ രണ്ടും നിരൂപണം ചെയ്യാനാകാ യ്കയാൽ സമവായസിദ്ധിയുണ്ടാകുന്നില്ല. സമവായം സിദ്ധമല്ലാ യിരിക്കേ ജാതിവ്യക്തികളുടെ താദാത്മ്യസംബന്ധംതന്നെയാണു് സിദ്ധമാകുന്നതു്. അതുകൊണ്ടു് ആ ജാതിവ്യക്തികളുടെ താദാ ത്മ്യദൃഷ്ടാന്തംകൊണ്ടു് സമഷ്ടി വ്യഷ്ടി സൂക്ഷ്മശരീരങ്ങളുടെ താദാത്മ്യം സംഭാവ്യമാണു്. ഇവിടെ ചില നൈയായികന്മാർ സമവായത്തെ അതീന്ദ്രിയമായും ചിലർ പ്രത്യക്ഷമായും ചിലർ ഏകമായും ചിലർ അനേകമായും സ്വീകരിക്കുന്നു. ഈ നൈയാ യികന്മാരുടെ മതത്തെയെല്ലാം ന്യായപ്രകാശത്തിൽ ഞാൻ വിസ്ത രിച്ചു പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്.

ശങ്ക:— മുമ്പു് ഇങ്ങു് സമഷ്ടിസൂക്ഷ്മശരീരത്തിന്നും വ്യ ഷ്ടി സൂക്ഷ്മശരീരത്തിന്നും താദാത്മ്യം പറയുകയുണ്ടായി. അതു ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ കാര്യത്തിന്നു് അതിന്റെ ഉപാദാനകാര ണത്തിൽ താദാത്മ്യമുണ്ടാകുന്നു. പടമാകുന്ന കാര്യത്തിന്നു് അതി ന്റെ തന്തുവാകുന്ന ഉപാദാനകാരണത്തിൽ താദാത്മ്യം കണ്ടുവരുന്നു. ആ വ്യഷ്ടിസൂക്ഷ്മശരീരത്തിന്നു് സമഷ്ടി സൂക്ഷ്മശരീരം ഉപാദാനമല്ല. മുൻപറഞ്ഞ പ്രകാരം ആകാശാദിപഞ്ചഭൂതങ്ങൾ തന്നെയാണു് ഉപാദാനം. അതുകൊണ്ടു് സമഷ്ടി വ്യഷ്ടി സൂ ക്ഷ്മശരീരങ്ങൾക്കു് താദാത്മ്യം പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതു് സംഗതമല്ല.

സമാധാനം:— അപഞ്ചീകൃതസൂക്ഷ്മഭൂതമായ വ്യഷ്ടി സൂക്ഷ്മോപാദാനം തന്നെയാണു് സമഷ്ടി സൂക്ഷ്മശരീരത്തിൽ അന്തർഗ്ഗതമായിട്ടുള്ളതു്. അതുകൊണ്ടു് സമഷ്ടി സ്ഥൂലശരീര ത്തിൽ വ്യഷ്ടി സൂക്ഷ്മശരീരത്തിന്റെ ഉപാദാനത്വം സംഭാവ്യ

മാണ്. ആ ഉപാദാനോപാദേയഭാവം സംഭവിക്കുന്നതുകൊണ്ട് അവയ്ക്കു രണ്ടിന്നും താദാത്മ്യവും സംഭാവ്യമാണ്. ഇനി അപ്പറഞ്ഞ സൂക്ഷ്മശരീരത്തെ പുര്യ്യഷ്ടകരൂപേണ പറയാം.

അപ്പറഞ്ഞ സൂക്ഷ്മശരീരം തന്നെയാണ് അവിദ്യ, കാമം, കർമ്മം, എന്നീ മൂന്നെണ്ണത്തോടുകൂടിയ പുര്യ്യഷ്ടകമെന്നു പറയപ്പെടുന്നതു്. എട്ടു പുരികളുടെ സമൂഹത്തെ പുര്യ്യഷ്ടകമെന്നു പറയുന്നു. ആ പുര്യ്യഷ്ടകം 1. പഞ്ചജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങൾ. 2. പഞ്ചകർമ്മേന്ദ്രിയങ്ങൾ, 3. അന്തഃകരണചതുഷ്ടയം, 4. പഞ്ചപ്രാണങ്ങൾ, 5. പഞ്ചസൂക്ഷ്മഭൂതങ്ങൾ, 6. അവിദ്യ, 7. കാമം, 8. കർമ്മം എന്നിവയാകുന്നു. അതിൽ ഇന്ദ്രിയം, അന്തഃകരണം, പ്രാണൻ, പഞ്ചഭൂതം ഇവയെ മുമ്പ് വിവരിച്ചിട്ടുണ്ട്. അവിദ്യാ കാമകർമ്മങ്ങളെ ഇനി വിവരിക്കാം. ഇവിടെ അവിദ്യാശബ്ദംകൊണ്ട് കാര്യ്യമായ അവിദ്യയെ ഗ്രഹിക്കേണ്ടതാണ്. ഒന്നിൽ മറ്റൊന്നിന്റെ ബുദ്ധിക്ക് കാര്യ്യാവിദ്യയെന്നു പേർ. ആ കാര്യ്യാവിദ്യയും നാലുവിധത്തിലുണ്ട്. അനിത്യത്തിൽ നിത്യത്വബുദ്ധി, അശുചിയിൽ ശുചിത്വബുദ്ധി, അസുഖത്തിൽ സുഖത്വബുദ്ധി, അനാത്മാവിൽ ആത്മത്വബുദ്ധി എന്നിവയാണവ. കർമ്മത്തിന്റേയും ഉപാസനയുടേയും ഫലങ്ങളാകയാൽ അനിത്യങ്ങളായ സ്വർഗ്ഗബ്രഹ്മലോകാദികളിൽ ഉള്ള നിത്യത്വബുദ്ധി ഒന്നാമത്തെ അവിദ്യയാകുന്നു. മലമൂത്രാദികളാൽ പൂർണ്ണമാകയാൽ അശുചിയായ സ്വശരീരത്തിലും സ്ത്രീപുരുഷാദികളുടെ ശരീരത്തിലുമുള്ള ശുചിത്വബുദ്ധി രണ്ടാമത്തെ അവിദ്യയാകുന്നു. പീഡയാകുന്ന ദുഃഖത്തിലുള്ള സുഖത്വബുദ്ധിയിലും ദുഃഖത്തിന്നു സാധനങ്ങളായ ബ്രഹ്മഹത്യാസുരാപാനാദികളിലുമുള്ള സുഖസാധനബുദ്ധി മൂന്നാമത്തെ അവിദ്യയാകുന്നു. അനാത്മാക്കളായ ദേഹേന്ദ്രിയാദികളിലുള്ള അഹം എന്നിങ്ങനെയുള്ള ആത്മത്വബുദ്ധി നാലാമത്തെ അവിദ്യയാകുന്നു. ഈ വസ്തു എനിക്ക് പ്രാപ്തമായിവരട്ടെ എന്നിങ്ങനെയുള്ള അന്തഃകരണവൃത്തിവിശേഷത്തെ രാഗമെന്നു പറയുന്നു. ഇതിനെത്തന്നെ കാമമെന്നും പറയും. കർമ്മം സഞ്ചിതം, ആഗാമി, പ്രാരബ്ധം, എന്നീ ഭേദേന മൂന്നു പ്രകാരത്തിലുണ്ട്. ആ മൂന്നു പ്രകാരത്തിലുള്ള കർമ്മം വിഹിതം, നിഷിദ്ധം എന്നിങ്ങനെ രണ്ടു പ്രകാരത്തിലാകുന്നു. ശ്രുതിസ്മൃതികളാകുന്ന ശാസ്ത്രംകൊണ്ടു വിധിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള കർമ്മത്തെ വിഹിതമെന്നു പറയുന്നു. സന്ധ്യാവന്ദനം, അഗ്നിഹോത്രം

മുതലായ കർമ്മങ്ങൾ വിഹിതങ്ങളാകുന്നു. ശ്രുതിസ്മൃതികളാകുന്ന ശാസ്ത്രങ്ങളാൽ നിഷേധിക്കപ്പെട്ട കർമ്മത്തെ നിഷിദ്ധമെന്നു പറയുന്നു. ബ്രഹ്മഹത്യ, സുരാപാനം മുതലായവ നിഷിദ്ധങ്ങളാണ്. വിഹിതകർമ്മങ്ങളെക്കൊണ്ട് പുരുഷനിൽ ധർമ്മം ഉണ്ടാകുന്നു. അതുപോലെ നിഷിദ്ധകർമ്മംകൊണ്ട് അധർമ്മവുമുണ്ടാകുന്നു. ആ ധർമ്മാധർമ്മങ്ങളെത്തന്നെ ശാസ്ത്രത്തിൽ അദൃഷ്ടം, അപൂർവ്വം എന്നീ നാമങ്ങളെക്കൊണ്ടു പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ആ ധർമ്മമാകുന്ന അദൃഷ്ടം സുഖമാകുന്ന ഫലത്തെയും അധർമ്മമാകുന്ന അദൃഷ്ടം ദുഃഖമാകുന്ന ഫലത്തെയും ചെയ്യുന്നു. ഇനി സഞ്ചിതം, ആഗാമി, പ്രാരബ്ധം എന്നീ മൂന്നിന്റെ സ്വരൂപത്തെ പറയാം.

മുൻജന്മങ്ങളിലോ ഈ ജന്മത്തിലോ ചെയ്തിട്ടുള്ള ഏതു കർമ്മം ഫലം കൊടുക്കാതെ അദൃഷ്ടരൂപത്തിൽ ഇരിക്കുന്നുവോ ആ കർമ്മത്തെ സഞ്ചിതമെന്നു പറയുന്നു. തത്വജ്ഞാനം ഉണ്ടായതിന്റെശേഷം ചെയ്തിട്ടുള്ള കർമ്മം ആഗാമിയും സഞ്ചിതകർമ്മങ്ങളിൽ ഈ വർത്തമാനശരീരത്തിന്റെ ആരംഭകമായ കർമ്മം പ്രാരബ്ധകർമ്മവുമാകുന്നു. പ്രാസംഗികമായി ആ കർമ്മങ്ങളുടെ നാശത്തെ ഇനി പറയാം.

സഞ്ചിതം, ആഗാമി എന്നീ രണ്ടു കർമ്മങ്ങളുടേയും നാശം ഫലഭോഗംകൊണ്ടുണ്ടാകുന്നു. അഥവാ വിരോധിയായ കർമ്മംകൊണ്ടു നശിക്കുന്നു. അഥവാ ബ്രഹ്മജ്ഞാനംകൊണ്ടു നശിക്കുന്നു. ക്രിയാരൂപമായ കർമ്മത്തിന്റെ നാശം ഫലഭോഗാദികളില്ലാതെതന്നെ സ്വയം ഉണ്ടാകുന്നുവെങ്കിലും ഇവിടെ കർമ്മശബ്ദംകൊണ്ട് കർമ്മജന്യങ്ങളായ ധർമ്മാധർമ്മങ്ങളാകുന്ന അദൃഷ്ടത്തെ ഗ്രഹിച്ചിരിക്കുകയാണ്. ആ അദൃഷ്ടത്തിന്റെ നാശം ഭോഗാദികളെക്കൊണ്ടുണ്ടാകുന്നു. തത്വജ്ഞാനംകൊണ്ടോ വിരോധകർമ്മംകൊണ്ടോ ഉണ്ടാകുന്നില്ല.

"അവശ്യമേവ ഭോക്തവ്യം കൃതം കർമ്മ ശുഭാശുഭം
നാഭുക്തം ക്ഷീയതേ കർമ്മ കല്പകോടിശതൈരപി."

അർത്ഥം:— കൃതമായ ശുഭകർമ്മമോ അശുഭകർമ്മമോ അവശ്യം നാം അനുഭവിച്ചേ തീരണം. നൂറുകോടി കല്പങ്ങളെക്കൊണ്ടും ഭോഗിക്കാതെ (അനുഭവിക്കാതെ) ആ കർമ്മം നശിക്കുന്നില്ല. ഇത്യാദിവചനങ്ങൾ ഭോഗംകൊണ്ട് ആ കർമ്മത്തിന്റെ നാശത്തെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു.

''പ്രായശ്ചിത്തൈരപൈത്യേനോ
യദജ്ഞാനകൃതം ഭവേത്''.

അർത്ഥം :— അജ്ഞാനംകൊണ്ടു ചെയ്തിട്ടുള്ള പാപം പ്രായശ്ചിത്തംകൊണ്ടു നിവൃത്തമാകുന്നു. ഇത്യാദി വചനങ്ങൾ പ്രായശ്ചിത്തമാകുന്ന വിരോധികർമ്മംകൊണ്ടും പാപകർമ്മത്തിൻെറ നാശത്തെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. അതിലും ചെറിയ വിശേഷമുണ്ട്. പാപകർമ്മങ്ങളുടെ നാശം പ്രായശ്ചിത്തമാകുന്ന വിരോധികർമ്മം കൊണ്ടുണ്ടാകുന്നു. പുണ്യകർമ്മങ്ങളുടെ നാശം കർമ്മനാശമെന്ന നദിയുടെ ജലസ്പർശം മുതലായ വിരോധികർമ്മംകൊണ്ടുണ്ടാകുന്നു;

''ക്ഷീയന്തേ ചാസ്യ കർമ്മാണി തസ്മിൻ ദൃഷ്ടേ പരാവരേ''.
''ജ്ഞാനാഗ്നിഃ സർവ്വകർമ്മാണി ഭസ്മസാത് കുരുതേ തഥാ''.

അർത്ഥം:— ''അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി'' എന്ന ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരം സിദ്ധിച്ചിട്ടുള്ള ജ്ഞാനിക്ക് പ്രാരബ്ധകർമ്മങ്ങളല്ലാത്ത എല്ലാ കർമ്മങ്ങളും നശിക്കുന്നു. ജ്ഞാനമാകുന്ന അഗ്നി എല്ലാ കർമ്മങ്ങളേയും ഭസ്മമാക്കുന്നു. ഇത്യാദി ശ്രുതിസ്മൃതിവചനങ്ങൾ ബ്രഹ്മജ്ഞാനംകൊണ്ട് ആ കർമ്മത്തിൻെറ നാശത്തെ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്.

''പ്രാരബ്ധം ഭോഗതോ നശ്യേത്''
ഭോഗേന ത്വിതരേ ക്ഷപയിത്വാ സംപദ്യതേ''

അർത്ഥം:— പ്രാരബ്ധകർമ്മം കേവലം ഭോഗംകൊണ്ടുമാത്രം നിവർത്തിക്കുന്നു. ജ്ഞാനികൾ ഫലഭോഗംകൊണ്ട് പ്രാരബ്ധകർമ്മങ്ങളെ നശിപ്പിച്ച് ശരീരപാതാനന്തരം നിർവ്വിശേഷബ്രഹ്മഭാവത്തെ പ്രാപിക്കുന്നു. ഇത്യാദിവചനങ്ങൾ ആ പ്രാരബ്ധകർമ്മത്തിൻെറ നാശത്തെ കേവലം ഭോഗംകൊണ്ടുമാത്രം പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് ഭോഗാദികൾകൊണ്ട് ആ കർമ്മത്തിൻെറ നാശം മേൽപറഞ്ഞ ശ്രുതിസ്മൃത്യാദിപ്രമാണങ്ങളെക്കൊണ്ടു സിദ്ധമാകുന്നു.

ശങ്ക:— സഞ്ചിതകർമ്മങ്ങളുടെ നാശം പ്രായശ്ചിത്തംകൊണ്ടോ തത്വജ്ഞാനംകൊണ്ടോ ഉണ്ടാകട്ടെ. തത്വജ്ഞാനാനന്തരം ചെയ്തിട്ടുള്ള ആഗാമികർമ്മങ്ങളുടെ നാശം തത്വജ്ഞാനംകൊണ്ട് എങ്ങനെയുണ്ടാകും?

സമാധാനം:— ജ്ഞാനിയുടെ ബ്രഹ്മജ്ഞാനപ്രഭാവംകൊണ്ടു് ആഗാമികളുടെ ലേപം (ഒട്ടൽ) ഉണ്ടാകുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടു് ആഗാമികർമ്മം തത്വജ്ഞനായ പുരുഷനെ സംബന്ധിച്ചു് ഫലജനകമല്ല. ഇതുതന്നെയാണു് ആഗാമികർമ്മങ്ങളുടെ നാശം. ഇതു് ശ്രീവ്യാസഭഗവാൻ ബ്രഹ്മസൂത്രങ്ങളിൽ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്.

"തദധിഗമ ഉത്തരപൂർവ്വാഘയോ—
രശ്ലേഷവിനാശൌ തദ്വ്യപദേശാത്."

അർത്ഥം:— ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരം ഉണ്ടായിട്ടുള്ള ജ്ഞാനിക്കു് മുമ്പു ചെയ്തിട്ടുള്ള സഞ്ചിതകർമ്മങ്ങളുടെ നാശം ഉണ്ടാകുന്നു. ജ്ഞാനാനന്തരം ചെയ്തിട്ടുള്ള ആഗാമിപാപങ്ങളുടെ ലേപം തത്വജ്ഞാനിക്കുണ്ടാകുന്നില്ല. ഈ രണ്ടു വിഷയങ്ങൾ ശ്രുതിയിൽ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്.

ശ്രുതി:— "തദ്യഥേഷീകാതൂലമഗ്നൌ പ്രോതം
പ്രദൂയതൈവം, ഹാസ്യ സർവ്വേ പാപ്മാനഃ പ്രദൂയന്തേ."

അർത്ഥം:— മുഞ്ജപ്പുല്ലിന്റെ ഇഷീകയുടെ (തണ്ടിന്റെ) പൂവിഴ അഗ്നിയിൽപെട്ടു് വേഗത്തിൽ ദഹിച്ചുപോകുന്നതുപോലെ ഈ പുരുഷൻ മുമ്പുചെയ്തിട്ടുള്ള എല്ലാ സഞ്ചിതകർമ്മങ്ങളും ബ്രഹ്മജ്ഞാനമാകുന്ന അഗ്നികൊണ്ടുതന്നെ വളരെ വേഗത്തിൽ ദഹിച്ചുപോകുന്നു. ഈ ശ്രുതി തത്വജ്ഞാനിക്കു് മുമ്പുചെയ്ത സഞ്ചിതപാപകർമ്മങ്ങളുടെ നാശത്തെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു.

"യഥാ പുഷ്കരപലാശ ആപോ ന ശ്ലിഷ്യതേ
ഏവമേവം വിദി പാപം കർമ്മ ന ശ്ലിഷ്യതേ."

അർത്ഥം:— വെള്ളത്തിലിരിക്കുന്ന കമലപത്രത്തെ ആ വെള്ളം നനയ്ക്കാത്തതുപോലെ ജ്ഞാനിയെ ആ പാപകർമ്മം ലേപനം ചെയ്യുന്നില്ല. ഈ ശ്രുതി ആ ജ്ഞാനിയിൽ ആഗാമിപാപകർമ്മത്തിന്റെ അലേപത്വം പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ഇപ്പറഞ്ഞ സൂത്രത്തിലും ശ്രുതിയിലും ഉള്ള പാപശബ്ദം പുണ്യത്തിന്റെയും ഉപലക്ഷണമാണു്. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ,

"സുഹൃദഃ സാധുകൃത്യം ദ്വിഷന്തഃ പാപകൃത്യം" എന്ന ശ്രുതിയിൽ തത്വദർശനത്താവായ പുരുഷന്റെ ആഗാമിപുണ്യകർമ്മങ്ങൾ

സേവചെയ്യുന്ന ഭക്തജനങ്ങൾക്കു, പാപകർമ്മങ്ങൾ ദ്വേഷിക്കുന്ന നിന്ദകന്മാർക്കും ലഭിക്കുന്നു എന്നു പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടു് ആ പാപശബ്ദം പുണ്യപാപകർമ്മങ്ങളെ രണ്ടിനേയും ബോധിപ്പിക്കുന്നതായി അറിയേണ്ടതാണു്. ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരംകൊണ്ടു് പുരുഷനു് കർമ്മങ്ങളുടെ മാത്രം നാശമല്ല ഉണ്ടാവുന്നതു്; അവിദ്യ മുതലായ അഞ്ചു ക്ലേശങ്ങളുടേയും നാശമുണ്ടാകുന്നതാണു്. യോഗശാസ്ത്രത്തിൽ അവിദ്യ, അസ്മിത, രാഗം, ദ്വേഷം, അഭിനിവേശം എന്നു് അഞ്ചു ക്ലേശങ്ങളെ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്. കാര്യാവിദ്യ, കാരണാവിദ്യ എന്നു് അവിദ്യ രണ്ടുപ്രകാരത്തിലുണ്ടു്. ആ രണ്ടുപ്രകാരത്തിലുള്ള അവിദ്യയെ മുമ്പു് വിവരിച്ചിട്ടുണ്ടു്. അഹങ്കാരത്തിന്റെ കാരണമായ സൂക്ഷ്മാവസ്ഥയ്ക്കു് അസ്മിത എന്നു പേർ. ഈ അസ്മിതയെ സാംഖ്യനും യോഗിയും മഹത്തത്വമെന്നു പറയുന്നു. വേദാന്തികൾ അസ്മിതയെ സാമാന്യാഹങ്കാരമെന്നാണു് പറയുന്നതു്. 'ഈ വസ്തു എനിക്കു് ലഭിക്കട്ടെ' എന്നിങ്ങനെയുള്ള അന്തഃകരണവൃത്തിവിശേഷത്തെ രാഗമെന്നും, ക്രോധത്തെ ദ്വേഷമെന്നും പറയുന്നു. 'ഞാൻ', 'എന്റേതു്' എന്നിങ്ങനെയുള്ള ബുദ്ധികൊണ്ടു് ഗ്രഹിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള ദേഹാദിപദാർത്ഥങ്ങളെ ത്യജിപ്പാനാവാത്തതിന്റെ പേരാണു് അഭിനിവേശമെന്നതു്. ഈ അഞ്ചു ക്ലേശങ്ങളേയും വിസ്തരിച്ചു് ആത്മപുരാണത്തിൽ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്. ഈ അഞ്ചു ക്ലേശങ്ങൾക്കും തത്വജ്ഞാനംകൊണ്ടു് നാശമുണ്ടാകുന്നു.

''ജ്ഞാത്വാ ദേവം മുച്യതേ സർവ്വപാശൈഃ''

അത്ഥം:— ഈ അധികാരിപുരുഷൻ സ്വയംപ്രകാശമായ പരബ്രഹ്മത്തെ 'അഹംബ്രഹ്മാസ്മി' എന്ന സാക്ഷാൽകാരംകൊണ്ടു് അവിദ്യാദിപഞ്ചക്ലേശങ്ങളാകുന്ന പാശങ്ങളിൽനിന്നു് മുക്തനായിത്തീരുന്നു.

ഇതുവരെ സൂക്ഷ്മശരീരത്തിന്റെ ഉല്പത്തിപ്രകാരത്തെ വിവരിച്ചു. ഇനി സ്ഥൂലഭൂതങ്ങളുടെ ഉല്പത്തിപ്രകാരത്തെ പറയാം. പഞ്ചീകരണഭാവത്തെ പ്രാപിച്ചിട്ടുള്ള പഞ്ചഭൂതങ്ങളെയാണു് സ്ഥൂലഭൂതങ്ങളെന്നു പറയുന്നതു്. ആ സ്ഥൂലഭൂതങ്ങൾ മുൻപറഞ്ഞ അപഞ്ചീകൃതഭൂതങ്ങളുടെ താമസാംശത്തിൽനിന്നുണ്ടായതാണു്. പഞ്ചഭൂതങ്ങളുടെ പഞ്ചീകരണം ഇപ്രകാരമാണു്.

തമോംശപ്രധാനമായ ആകാശാദിപഞ്ചസൂക്ഷ്മഭൂതങ്ങളിൽ ഓരോന്നിനെ ഒന്നാമതായി ഈരണ്ടു ഭാഗമാക്കുക. അതിൽ ഓരോ ഭാഗത്തെ വെവ്വേറെനിർത്തി (വേർതിരിച്ചുവെച്ച്) രണ്ടാം ഭാഗങ്ങളെ നന്നാലു ഭാഗമാക്കുക, ആ നാലു ഭാഗങ്ങളെ യഥാക്രമം പാതിയാക്കിവെച്ച ഭാഗങ്ങളിൽ ചേർക്കുക. ഇതിനെ പഞ്ചീകരണമെന്നു പറയുന്നു. ഒരു ആകാശത്തിന്റെ സമാനങ്ങളായ രണ്ടു ഭാഗങ്ങളിൽ ഒരു ഭാഗം വേറെവെച്ച് മറ്റേ ഭാഗത്തെ നാലായി വിഭജിക്കുക. നാലുഭാഗങ്ങളിൽനിന്ന് ഒരു ഭാഗം വായുവിലും രണ്ടാമത്തെ ഭാഗം തേജസ്സിലും മൂന്നാമത്തെ ഭാഗം ജലത്തിലും നാലാമത്തെ ഭാഗം പൃഥ്വിയിലും ചേർക്കുക. ഇങ്ങനെ വായുവേയും രണ്ടു ഭാഗമാക്കി ഒരു ഭാഗം അങ്ങനെ നിർത്തി മറ്റേ ഭാഗത്തെ നാലാക്കി ആ ഓരോ ഭാഗവും വായുവെ ഒഴിച്ചുള്ള മറ്റു നാലു ഭൂതങ്ങളിൽ ചേർക്കുക. ഇങ്ങനെ എല്ലാ ഭൂതങ്ങളെ സംബന്ധിച്ചും ചെയ്യണം. അപ്പോൾ മറ്റുള്ള ഭൂതങ്ങളുടെ ഓരോ ഭാഗം എന്ന നിലയ്ക്കു് പകുതിയും ഒരു ഭൂതത്തിന്റെ പാതിയും കൂടിച്ചേർന്ന് അഞ്ചു ഭൂതങ്ങളുടെ മേളനമുണ്ടാകുന്നു. ഇതിനെയാണ് പഞ്ചീകരണമെന്നു പറയുന്നതു്.

ചില ഗ്രന്ഥകാരന്മാർ ഒരു ഭൂതത്തിന്റെ വിഷമങ്ങളായ ഈ രണ്ടു ഭാഗംകൊണ്ട്, അതായതു് ഒരു ഭാഗംകൊണ്ടു് നാലംശങ്ങളാകുന്ന രണ്ടാം ഭാഗം ഒരംശമാക്കി ആ ഒരംശമാകുന്ന അല്പഭാഗത്തെ പിന്നീടു് അഞ്ചു ഭാഗമാക്കി ആ പഞ്ചഭൂതങ്ങളിൽ യഥാക്രമം ഓരോ ഭാഗത്തു ചേർത്തു് പഞ്ചീകരണമായി സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നു. ഈ വിഷയം ആത്മപുരാണത്തിൽ സ്പഷ്ടീകരിച്ചിട്ടുണ്ടു്. ഇവിടെ വാചസ്പതി മിശ്രന്റെ മതം ഇതാണ്— ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്തിൽ തേജസ്സ്, ജലം, പൃഥ്വി എന്ന മൂന്നു ഭൂതങ്ങളുടെ ഉല്പത്തി പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്.

"താസാം ത്രിവൃതം ത്രിവൃതമേകൈകം കരവാണി" എന്ന ശ്രുതി തേജസ്സ് മുതലായ മൂന്നു ഭൂതങ്ങളുടെ ത്രിവൃത്കരണത്തെ മാത്രമാണു് പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതു്. അവിടെ ഒരു തേജസ്സിനെ സമാനമായി രണ്ടായി വിഭജിക്കുക. ആ രണ്ടിൽ ഒരു ഭാഗത്തെ വേറേ നിർത്തുക. രണ്ടാംഭാഗത്തെ പിന്നീടും രണ്ടായി വിഭജിക്കുക. അവയിൽ ഒരു ഭാഗം ജലത്തിലും മറ്റൊരു ഭാഗം പൃഥ്വിയിലും ചേർക്കുക. ഈ രീതി ജലത്തിലും പൃഥ്വിയിലും ചെയ്യേണ്ടതാണ്. ഇതി

നെയാണ് ത്രിവൃത്കരണം എന്നു പറയുന്നതു്. ഈ ത്രിവൃത്കരണത്തിൽ ശ്രുതിയും വ്യാസഭഗവാന്റെ സൂത്രവും പ്രമാണമാണ്. പഞ്ചീകരണത്തിൽ ഒരു ശ്രുതിയും സൂത്രവും പ്രമാണമായിട്ടില്ല. അതുകൊണ്ടു് ആ പഞ്ചീകരണപ്രതിപാദനം ശരിയല്ല. ആചാര്യപാദങ്ങൾ ഇങ്ങനെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു:— തൈത്തരീയശ്രുതിയിൽ ആകാശാദിപഞ്ചഭൂതങ്ങളുടെ ഉല്പത്തി പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ആ ശ്രുതിക്കു വിരോധമില്ലാതിരിപ്പാൻവേണ്ടി ഛാന്ദോഗ്യശ്രുതിയിലും ആകാശത്തിന്റെയും വായുവിന്റെയും ഉല്പത്തിക്കുശേഷമാണ് തേജസ്സ് മുതലായ മൂന്നു ഭൂതങ്ങളുടെ ഉല്പത്തിയെന്നു് നാം ഗ്രഹിക്കേണ്ടതാണ്. ഛാന്ദോഗ്യശ്രുതിയിലും വ്യാസസൂത്രത്തിലും പറഞ്ഞിട്ടുള്ള ത്രിവൃത്കരണം പഞ്ചീകരണത്തിന്റെയും ഉപലക്ഷണമാണ്. ആ പഞ്ചീകരണത്തെ സ്വീകരിക്കാതിരുന്നാൽ ആകാശവായുക്കളുടെ ശബ്ദസ്പർശങ്ങളുടെ പ്രതീതി പൃഥിവ്യാദികളിൽ ഇല്ലാതിരിക്കേണ്ടതാണ്. പൃഥിവ്യാദികളിൽ ആ ഗുണങ്ങളുടെ പ്രതീതി ഉണ്ടുതാനും. അതുകൊണ്ടു് പ്രാമാണികമാകയാൽ പഞ്ചീകരണം അവശ്യം സ്വീകാര്യമാകുന്നു.

ശങ്ക:— മേൽപറഞ്ഞ പഞ്ചീകരണംകൊണ്ടു് സർവ്വഭൂതങ്ങളുടേയും ഏകീഭാവം സ്വീകരിക്കുകയാണെങ്കിൽ 'ഇതു് പൃഥിവിയാണ്'', 'ഇതു് ജലമാണ്'' എന്ന വിശേഷവ്യവഹാരം സംഭാവ്യമല്ല.

സമാധാനം:— ആ പഞ്ചീകരണമുണ്ടായിരിക്കേയും ആ പൃഥിവ്യാദിഭൂതങ്ങളിൽ അതാതിന്റെ അംശം അധികരിച്ചിട്ടുണ്ടു്. ഇതരഭൂതങ്ങളുടെ അംശങ്ങൾ കുറവാണ്. അധികാംശം സ്വീകരിച്ചുകൊണ്ടുതന്നെ 'ഇതു പൃഥിവിയാണ്'', 'ഇതു ജലമാണ്'' എന്നിങ്ങനെയുള്ള വിശേഷവ്യവഹാരം ഉണ്ടാകുന്നു. അതുകൊണ്ടു് ആ പഞ്ചീകരണത്തെ സ്വീകരിച്ചാലും വിശേഷവ്യവഹാരം സംഭാവ്യമാണ്. ഇതേ വ്യവസ്ഥ,

"വൈശേഷ്യാത്തു തദ്വാദസ്തദ്വാദഃ" എന്ന സൂത്രത്തിൽ ശ്രീ വ്യാസഭഗവാനും ശ്രീ ഭാഷ്യകാരനും പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ഇനി അപ്പറഞ്ഞ പഞ്ചീകരണത്തിന്റെ പ്രയോജനത്തെപ്പറയാം. ഇതിനെ ആകാശാദിപഞ്ചഭൂതങ്ങളുടെ പഞ്ചീകരണത്തിനുശേഷം പഞ്ചീകൃതമായ ആകാശത്തിൽനിന്നു് ഒരു ശബ്ദഗുണം അഭിവ്യക്തമായി (വെളിപ്പെട്ടു). പഞ്ചീകൃതവായുവിൽ ശബ്ദസ്പർശങ്ങളെന്ന

രണ്ട് ഗുണങ്ങൾ അഭിവ്യക്തങ്ങളായി. പഞ്ചീകൃതമായ തേജസ്സിൽ ശബ്ദസ്പർശരൂപങ്ങളെന്ന മൂന്നു ഗുണങ്ങളും, പഞ്ചീകൃതജലത്തിൽ ശബ്ദസ്പർശരൂപരസങ്ങളെന്ന നാലു ഗുണങ്ങളും, പഞ്ചീകൃതപൃഥ്വിയിൽ ശബ്ദം, സ്പർശം, രൂപം, രസം, ഗന്ധം എന്നീ അഞ്ചു ഗുണങ്ങളും അഭിവ്യക്തങ്ങളായി. ശബ്ദം മുതലായ അഞ്ചു ഗുണങ്ങൾ യഥാക്രമം അപഞ്ചീകൃതങ്ങളായ ആകാശാദിഭൂതങ്ങളിലും ഉണ്ടെന്നിരുന്നാലും അപഞ്ചീകൃതഭൂതങ്ങളിലുള്ള ശബ്ദാദിഗുണങ്ങൾ പ്രത്യക്ഷയോഗ്യങ്ങളല്ല. പഞ്ചീകരണാനന്തരം പഞ്ചീകൃതഭൂതങ്ങളിൽ ശബ്ദാദിഗുണങ്ങൾ പ്രത്യക്ഷയോഗ്യങ്ങളാകുന്നു. ഇതുതന്നെയാണ് ശബ്ദാദികളിലുള്ള അഭിവ്യക്തത്വം (അഭിവ്യക്തി). ആ പഞ്ചഗുണങ്ങളിലും ഓരോ ഭൂതത്തിന്റേയും ഓരോ ഗുണംതന്നെയാണ് അസാധാരണമെന്നറിയേണ്ടതാണ്. മററുള്ള ഗുണങ്ങൾ കാരണത്തിൽനിന്ന് പ്രാപ്തമായവയാണ് (കാരണംകൊണ്ടുണ്ടായതാണ്). അതായത്ു് പൃഥിവിയിൽ തന്റെ അസാധാരണഗുണം ഗന്ധം ഒന്നുമാത്രമാണ്. മററുള്ള ശബ്ദാദി നാലുഗുണങ്ങൾ ആകാശം മുതലായ കാരണങ്ങളുടെ ഗുണമാകുന്നു. ഇങ്ങനെ ജലാദികളിലും അറിയേണ്ടതാണ്. പഞ്ചീകൃതമായ പൃഥ്വ്യാദിഭൂതങ്ങളിൽനിന്ന് ബ്രഹ്മാണ്ഡം ഉണ്ടായി. ബ്രഹ്മാണ്ഡത്തിന്റെ ഉള്ളിൽ മേലേയും കീഴേയുമായി പതിന്നാലു ലോകങ്ങൾ ഉണ്ടായി. ആ ബ്രഹ്മാണ്ഡമാകുന്ന വിരാട്പുരുഷനിൽനിന്ന് മനുവെന്നും ശതരൂപയെന്നും രണ്ടുപേർ ഉണ്ടായി. അവരിൽനിന്ന് മനുഷ്യാദിസൃഷ്ടിയുണ്ടായി. വിരാട്ടിൽനിന്ന് മനുവിന്റേയും ശതരൂപയുടേയും അവരിൽനിന്ന് മനുഷ്യാദിസൃഷ്ടികളുടേയും ഉത്ഭവക്രമം ആത്മപുരാണത്തിൽ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ബ്രഹ്മാണ്ഡാന്തർഗ്ഗതമായ പഞ്ചീകൃതപൃഥ്വിയിൽനിന്ന് വ്രീഹ്യാദ്യൗഷധികളുണ്ടായി. ആ ഔഷധികളിൽനിന്ന് വ്രീഹി (നെല്ല്), യവം, മുതലായ അന്നങ്ങൾ ഉണ്ടായി. അന്നത്തെ സ്ത്രീപുരുഷന്മാർ ആഹരിക്കുന്നു. പുരുഷശരീരത്തിൽ ആ അന്നം ശുക്ലരൂപമായി പരിണമിക്കുന്നു. ശുക്ലത്തെ തേജസ്സ് എന്നും പറയാറുണ്ട്. സ്ത്രീശരീരത്തിൽ ആ അന്നം ശോണിതമായി പരിണമിക്കുന്നു. പുരുഷവീര്യത്തെ ശുക്രമെന്നും സ്ത്രീവീര്യത്തെ ശോണിതമെന്നും പറയുന്നു. അച്ഛനമ്മമാരുടെ ശുക്ലശോണിതങ്ങളെക്കൊണ്ട് മനുഷ്യാദിസ്ഥൂലശരീരമുണ്ടാകുന്നു. ആ സ്ഥൂലശരീരം ജരായുജം, അണ്ഡജം, സ്വേദജം, ഉദ്ഭിജം എന്നീ ഭേദേന നാലുപ്രകാരത്തിൽ ഉണ്ട്. അമ്മയുടെ വയററിൽ ഗർഭത്തെ മറയ്ക്കുന്ന ചർമ്മവിശേഷത്തെ ജരായുവെന്നു പറയുന്നു.

ജരായുവിൽനിന്നുണ്ടായ ശരീരം ജരായുജമാകുന്നു. മനുഷ്യർ, ഗോക്കൾ, അശ്വങ്ങൾ, ആടുകൾ മുതലായവ ഈ ഇനത്തിൽ പെടുന്നു. അണ്ഡത്തിൽനിന്നുണ്ടായിട്ടുള്ള ശരീരം അണ്ഡജമാകുന്നു. പക്ഷി, സർപ്പം മുതലായവ ഇതിൽപെട്ടവയാകുന്നു. ഉഷ്ണതാവിശേഷമാകുന്ന സ്വേദത്തിൽനിന്നുണ്ടാകുന്ന ശരീരത്തെ സ്വേദജമെന്നു പറയുന്നു. അട്ട, മൂട്ട മുതലായവ ഇതിൽ പെടുന്നു. ഭൂമിയെ പിളർന്ന് സ്വസ്വബീജത്തിൽനിന്നുണ്ടാകുന്നതിനെ ഉദ്ഭിജമെന്നു പറയുന്നു. വൃക്ഷങ്ങൾ, ലതകൾ, തൃണങ്ങൾ മുതലായവ ഈ ഇനത്തിൽ പെട്ടവയാണ്. മനുഷ്യാദിശരീരങ്ങളെപ്പോലെ വൃക്ഷലതാദികളും ജീവാത്മാവിന്റെ ശരീരങ്ങളാകുന്നു. ഈ വിഷയം ന്യായപ്രകാശത്തിൽ വിസ്തരിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഇനി സ്ഥൂലശരീരത്തെ വേറെ പ്രകാരത്തിൽ വിഭജിച്ചു പറയാം. അപ്പറഞ്ഞ സ്ഥൂലശരീരം സമഷ്ടിവ്യഷ്ടിഭേദേന രണ്ടു പ്രകാരത്തിൽ ആകുന്നു. പഞ്ചീകൃതമഹാഭൂതങ്ങളും ആ ഭൂതങ്ങളുടെ കാര്യമായ ബ്രഹ്മാണ്ഡവും ബ്രഹ്മാണ്ഡാന്തർഗ്ഗതമായ എല്ലാ കാര്യങ്ങളും ചേർന്ന് സമഷ്ടിസ്ഥൂലശരീരമാകുന്നു. അഥവാ അനേകം ഗോവ്യക്തികളിൽ ഗോത്വജാതി അനുസ്യൂതമാകുന്നതുപോലെ എല്ലാ വ്യഷ്ടിസ്ഥൂലവ്യക്തികളിലും അനുസ്യൂതവും പഞ്ചീകൃതമഹാഭൂതങ്ങളുടെ കാര്യവും സർവ്വബ്രഹ്മാണ്ഡരൂപവും വ്യാപകവുമായ ശരീരത്തെ സമഷ്ടിസ്ഥൂലശരീരമെന്നു പറയുന്നു. അഥവാ അനേകം വൃക്ഷങ്ങളുടെ സമൂഹത്തെ വനമെന്നു പറയുന്നതുപോലെ എല്ലാ വ്യഷ്ടിസ്ഥൂലശരീരങ്ങളുടേയും സമുദായത്തെ സമഷ്ടിസ്ഥൂലശരീരമെന്നു പറയുന്നു. സമഷ്ടിസ്ഥൂലശരീരംകൊണ്ട് ഉപഹിതമായ ചൈതന്യം, വിരാട്ട് വൈശ്വാനരൻ എന്നീ രണ്ടു നാമങ്ങളാൽ അറിയപ്പെടുന്നു. നാനാപ്രകാരേണ പ്രകാശമാനമാകയാൽ വിരാട് എന്നും എല്ലാ നരന്മാരുടേയും അഭിമാനിയാകയാൽ വൈശ്വാനരനെന്നും പറയപ്പെടുന്നു. ഒരു ഗോവ്യക്തിയിൽനിന്ന് മറ്റൊരു ഗോവ്യക്തി വ്യാവൃത്ത (വേറിട്ടുനില്ക്കുന്നത്) മാകുന്നതുപോലെ പരസ്പരവ്യാവൃത്തങ്ങളായ പ്രത്യേകസ്ഥൂലശരീരങ്ങളെ വ്യഷ്ടിസ്ഥൂലശരീരമെന്നു പറയുന്നു. ആ വ്യഷ്ടിസ്ഥൂലശരീരംകൊണ്ട് ഉപഹിതമായ ചൈതന്യത്തിന്ന് വിശ്വനെന്നു പേർ. അവിടെ ആ ചൈതന്യം സൂക്ഷ്മശരീരത്തെ വിടാതെതന്നെ സ്ഥൂലശരീരത്തിൽ പ്രവേശിക്കുന്നു. ഇതുകൊണ്ട് അതിനെ വിശ്വൻ എന്നു പറയുന്നു. ഘടാദിവ്യക്തികൾക്കും ഘടത്വാദിജാതികൾക്കും അന്യോന്യം താദാത്മ്യമുള്ളതുപോലെ ഈ സമഷ്ടിസ്ഥൂലശരീരത്തിന്നും വ്യഷ്ടിസ്ഥൂലശ

രീരങ്ങൾക്കും അന്യോന്യം താദാത്മ്യം ഉണ്ട്. ആ രണ്ടുപാധികൾക്കും താദാത്മ്യമുണ്ടായിരിക്കേ വൈശ്വാനരൻ, വിശ്വൻ എന്നീ രണ്ടുപഹിതചൈതന്യങ്ങൾക്കും താദാത്മ്യംതന്നെയുണ്ട്. സമഷ്ടിസ്ഥൂലാന്തർഗ്ഗതമായ പഞ്ചീകൃതപഞ്ചഭൂതങ്ങളുടെ കാര്യത്വം ഈ വ്യഷ്ടിസ്ഥൂലശരീരത്തിലും ഉണ്ട്. ഉപാദാനകാരണത്തിൻേറയും ഉപാദേയകാര്യത്തിൻേറയും അന്യോന്യതാദാത്മ്യം ലോകപ്രസിദ്ധമാണ്. അതുകൊണ്ട് രണ്ടു സ്ഥൂലശരീരങ്ങൾക്കും താദാത്മ്യം സംഭാവ്യമാണ്. ആ വിശ്വനെന്ന ജീവൻ 'ഞാൻ വൈശ്വാനരനാകുന്നു' എന്ന അഭേദോപാസനചെയ്തു വൈശ്വാനരസാക്ഷാൽകാരം സമ്പാദിച്ചു അവൻെറ ആനന്ദത്തെ പ്രാപിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് അവരുടെ താദാത്മ്യത്തെ വർണ്ണിച്ചിട്ടുള്ളതു് നിഷ്ഫലമല്ല. അധികാരിപുരുഷൻ ഒന്നാമതായി ശ്രുത്യുക്തപ്രകാരേണ (ശ്രുതിയിൽ പറഞ്ഞതനുസരിച്ചു) വിശ്വവൈശ്വാനരന്മാരുടേയും, തൈജസസൂത്രാത്മാക്കളുടേയും പ്രാജ്ഞേശ്വരന്മാരുടേയും സ്വരൂപത്തെ ശരിക്കറിഞ്ഞശേഷം 'ഞാൻതന്നെ വൈശ്വാനരനാകുന്നു' എന്നിങ്ങനെ വിശ്വനെ വൈശ്വാനരനായിട്ട് ചിന്തിക്കണം. അതിൻെറശേഷം 'ഞാൻതന്നെയാകുന്നു സൂത്രാത്മാവ്'' എന്നിങ്ങനെ തൈജസനെ സൂത്രാത്മരൂപേണ ചിന്തിക്കണം. അതിൽപിന്നെ 'ഞാൻതന്നെ ഈശ്വരനാകുന്നു' എന്നിങ്ങനെ പ്രാജ്ഞനെ ഈശ്വരരൂപേണ ചിന്തിക്കണം. അതിൻെറശേഷം സമഷ്ടിവ്യഷ്ടികളാകുന്ന സ്ഥൂലസൂക്ഷ്മകാരണങ്ങളെന്ന ഉപാധികളോടുകൂടിയതും ഓങ്കാരവാച്യവുമായ 'പരബ്രഹ്മം ഞാനാകുന്നു' എന്നിങ്ങനെ ആത്മാവിനെ സർവ്വാത്മരൂപേണ ചിന്തനംചെയ്യണം. അതിൻെറശേഷം മനസ്സിനെ ഏകാഗ്രമാക്കി ഈ അധികാരിപുരുഷൻ ജഗത്തെല്ലാം സ്ഥൂലസൂക്ഷ്മാദിക്രമേണ അഖണ്ഡൈകരസാനന്ദരൂപമായ നിർവ്വിശേഷപരബ്രഹ്മത്തിൽ ലയിപ്പിക്കണം. അതായതു് സ്ഥൂലത്തെ സൂക്ഷ്മത്തിലും, സൂക്ഷ്മത്തെ കാരണത്തിലും ആ കാരണത്തെ പരബ്രഹ്മത്തിലും അർപ്പിച്ചതിൻെറശേഷം ഏകാഗ്രമായ മനസ്സുകൊണ്ട് 'ഞാൻ അഖണ്ഡവും ഏകരസവുമായ ബ്രഹ്മാനന്ദരൂപമാകുന്നു' എന്നിങ്ങനെ സ്വാത്മാവിനെ സാക്ഷാത്കരിക്കണം. ഈ അഭിപ്രായംകൊണ്ടുതന്നെയാണ് സമഷ്ടിവ്യഷ്ടി ഉപാധികളുടെ താദാത്മ്യത്തെ വർണ്ണിച്ച് തദുപഹിതചൈതന്യത്തെ വർണ്ണിച്ചിട്ടുള്ളതു്. അതുകൊണ്ട് ആ താദാത്മ്യവർണ്ണനം നിഷ്ഫലമല്ല. ആത്മസാക്ഷാൽകാരഹേതുവാകയാൽ സഫലമാണ്. ഈ തത്വം അന്യഗ്രന്ഥങ്ങളിലും പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്.

"സമാധികാലാത് പ്രാഗേവം വിചിന്ത്യാതിപ്രയത്നതഃ
സ്ഥൂലസൂക്ഷ്മക്രമാൽ സർവ്വം ചിദാത്മനി വിലാപയേത്."

അർത്ഥം:— അധികാരിപുരുഷൻ സമാധിക്കുമുമ്പ് മുൻപറ പറഞ്ഞപ്രകാരം വിശ്വവൈശ്വാനരാദികളുടെ അഭേദത്തെ ചിന്തിച്ച് അതിപ്രയത്നംകൊണ്ടു് സർവ്വജഗത്തിനേയും സ്ഥൂലസൂക്ഷ്മാദിക്രമേണ ചേതനാത്മാവിൽ ലയിപ്പിക്കണം. കല്പതരുകാരനും ഈ വിഷയത്തെ ഇങ്ങനെ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്.

ശ്ലോകം:— "നിർവ്വിശേഷം പരംബ്രഹ്മ സാക്ഷാത്കർത്തുമനീശ്വരാഃ
യേ മന്ദാസ്തേഽനുകമ്പ്യന്തേ സവിശേഷനിരൂപണൈഃ
വശീകൃതേ മനസ്യേഷാം സഗുണബ്രഹ്മശീലനാത്
തദേവാവിർഭവേത് സാക്ഷാദപേതോപാധിലക്ഷണം."

അർത്ഥം:— നിർവ്വിശേഷബ്രഹ്മത്തെ സാക്ഷാൽകരിക്കുവാൻ സാമർത്ഥ്യമില്ലാത്ത മന്ദപുരുഷന്മാർ സവിശേഷബ്രഹ്മനിരൂപണം കൊണ്ടുതന്നെ ഗുരുശാസ്ത്രങ്ങളാൽ അനുഗൃഹീതരായിരിക്കുന്നു. സഗുണബ്രഹ്മോപാസനകൊണ്ടു് അവരുടെ ഏകാഗ്രമായിത്തീർന്ന മനസ്സിൽ സർവ്വോപാധിരഹിതമായ നിർവ്വിശേഷബ്രഹ്മത്തിന്റെ സാക്ഷാത്കാരമുണ്ടാകുന്നു. കൂടാതെ ഇപ്പറഞ്ഞ വിഷയത്തിൽ ശ്രുതിയും പ്രമാണമാണു്.

ശ്രുതി:— "ഏഷ സർവ്വേഷു ഭൂതേഷു
ഗൂഢോഽത്മാ ന പ്രകാശതേ
ദൃശ്യതേ ത്വഗ്ര്യയാ ബുദ്ധ്യാ
സൂക്ഷ്മയാ സൂക്ഷ്മദർശിഭിഃ

അർത്ഥം:— ഈ ആത്മാവു് എല്ലാ ഭൂതങ്ങളിലും സ്ഥിതനാണെങ്കിലും അത്യന്തം ഗൂഢമാകയാൽ അതായത് അജ്ഞാനംകൊണ്ടു ആവൃതനാകയാൽ എല്ലാ പ്രാണികൾക്കും പ്രതീതനാകുന്നില്ല. എന്നാൽ വിചാരംകൊണ്ടു് അതിസൂക്ഷ്മമായിത്തീർന്ന ബുദ്ധികൊണ്ടു മാത്രം സൂക്ഷ്മദർശികളായ പുരുഷന്മാർ ആ ആത്മാവിനെ സാക്ഷാത്കരിക്കുന്നു.

ശങ്ക:—മുമ്പ് സ്ഥൂലം, സൂക്ഷ്മം, കാരണം എന്നീ മൂന്നു വ്യഷ്ടിശരീരങ്ങളിൽ യഥാക്രമം അഭിമാനിക്കുന്ന വിശ്വൻ, തൈജ

സൻ, പ്രാജ്ഞൻ എന്നീ മൂന്നു ജീവന്മാരെ പറയുകയുണ്ടായി. ആ ജീവന്മാർ സ്വതന്ത്രന്മാരാണോ? അഥവാ ഒരേ ചൈതന്യത്തിന്റെ അവസ്ഥാവിശേഷങ്ങളാണോ? സ്വതന്ത്രന്മാരാണ് എന്ന പക്ഷം ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ ആ മൂന്നു ജീവന്മാരും സ്വതന്ത്രരാകുന്നപക്ഷം അവക്ക് പരസ്പരം അവശ്യം ഭേദവും സ്വീകരിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് സുഷുപ്ത്യവസ്ഥയിൽ പ്രാജ്ഞനെന്ന ജീവൻ അനുഭവിച്ചിട്ടുള്ള സുഖാദിപദാൎത്ഥങ്ങളും, സ്വപ്നാവസ്ഥയിൽ തൈജസനെന്ന ജീവൻ അനുഭവിച്ചിട്ടുള്ള ഗജരഥാദിപദാർത്ഥങ്ങളും, ജാഗ്രദവസ്ഥയിൽ വിശ്വനെന്ന ജീവനാൽ സ്മരിക്കപ്പെടുവാനാകയില്ല. അന്യരാൽ അനുഭൂതമായ പദാർത്ഥങ്ങളെ അന്യന്നു് സ്മരിക്കാനാകയില്ല. അങ്ങനെ സ്മരിക്കാൻ സാധിക്കുമെന്നു് പറയുന്ന പക്ഷം ചൈത്രൻ അനുഭവിച്ച പദാർത്ഥത്തിന്റെ സ്മൃതി മൈത്രനു മുണ്ടാകേണ്ടതാണു്.

സമാധാനം:— വിശ്വൻ, തൈജസൻ, പ്രാജ്ഞൻ എന്നീ മൂന്നു ജീവന്മാർ സ്വതന്ത്രരല്ല; ഒരേ പ്രത്യഗാത്മാവിന്റെ മൂന്നു് അവസ്ഥാവിശേഷങ്ങളാണു്. അതുകൊണ്ടു് ആ സ്മരണയുടെ അനുപപത്തിയാകുന്ന ദോഷം ഇവിടെ ഇല്ല. ആ വിശ്വതൈജസപ്രാജ്ഞന്മാർ ഒരേ ജീവാത്മാവിന്റെ അവസ്ഥാവിശേഷങ്ങളാണെന്ന വിധം ഇനി പറയാം.

ഒരേ ജീവാത്മാവു് ജാഗ്രദവസ്ഥയിൽ വ്യഷ്ടിസ്ഥൂലശരീരം, സൂക്ഷ്മശരീരം, കാരണാവിദ്യ എന്നീ മൂന്നിന്റെയും അഭിമാനിയായിട്ടു് വിശ്വനെന്ന പേരിൽ അറിയപ്പെടുന്നു. അതൈജസാത്മാവുതന്നെ സ്വപ്നാവസ്ഥയിൽ സൂക്ഷ്മശരീരം, കാരണാവിദ്യ എന്നീ രണ്ടിന്റെ അഭിമാനിയായിട്ടു് തൈജസനെന്ന പേരിൽ അറിയപ്പെടുന്നു. അതേ ജീവാത്മാവുതന്നെ സുഷുപ്ത്യവസ്ഥയിൽ ഒരു കാരണാവിദ്യയുടെ അഭിമാനിയായിട്ടു് പ്രാജ്ഞനെന്ന പേരിൽ അറിയപ്പെടുന്നു. അതേ ജീവാത്മാവുതന്നെ സമാധ്യവസ്ഥയിൽ സ്ഥൂലസൂക്ഷ്മകാരണങ്ങളെന്ന ശരീരങ്ങളുടെ അഭിമാനം ഇല്ലാതെ ശുദ്ധപരമാത്മസ്വരൂപമാകുന്നു. ഈ ജീവാത്മാവു് ഒരു സ്ഥൂലശരീരത്തിന്റെ മാത്രം അഭിമാനംകൊണ്ടു തന്നെ വിശ്വനെന്ന സംജ്ഞയെ പ്രാപിക്കുന്നു. അതുപോലെ ഒരു സൂക്ഷ്മശരീരത്തിന്റെ മാത്രം അഭിമാനംകൊണ്ടുതന്നെ തൈജസസംജ്ഞയെ പ്രാപിക്കുന്നു. എന്നിരുന്നാലും ഇവിടെ സ്ഥൂലം

സൂക്ഷ്മം, കാരണം എന്നീ മൂന്നു ശരീരങ്ങളുടെ അഭിമാനംകൊണ്ടു് വിശ്വനെന്നുപേരായ ജീവനും, സൂക്ഷ്മം, കാരണം എന്നീ രണ്ടു ശരീരങ്ങളുടെ അഭിമാനംകൊണ്ടു് തൈജസനെന്നു പേരുള്ള ജീവനും ആയ ത്വംപദാൎത്ഥത്തിന്റെ ശോധനയിൽ ഉപയോഗിയായി പറഞ്ഞിട്ടുള്ള അന്വയവ്യതിരേകങ്ങൾ ഇങ്ങനെയാണു്. ജാഗ്രദവസ്ഥയിൽ സ്ഥൂലം, സൂക്ഷ്മം, കാരണം എന്നീ ശരീരങ്ങളുടെ സാക്ഷിരൂപേണയും, സ്വപ്നാവസ്ഥയിൽ സൂക്ഷ്മം, കാരണം എന്നീ ശരീരങ്ങളുടെ സാക്ഷിരൂപേണയും, സുഷുപ്ത്യവസ്ഥയിൽ ഒരവിദ്യയാകുന്ന കാരണ ശരീരത്തിന്റെ സാക്ഷിരൂപേണയും ആത്മാവിന്റെ ഭാനം ഉണ്ടാകുന്നു. സമാധ്യവസ്ഥയിൽ ശുദ്ധവും സ്വപ്രകാശവുമായ ചൈതന്യരൂപേണ ആത്മാവിന്റെ ഭാനം ഉണ്ടാകുന്നു. ഇതുതന്നെയാണു് ആത്മാവിന്റെ ജാഗ്രത്, സ്വപ്നം, സുഷുപ്തി, സമാധി എന്നീ നാലവസ്ഥകളിലുള്ള അന്വയം. സ്വപ്നാവസ്ഥയിൽ ജാഗ്രത്തിന്റെ സ്ഥൂലശരീരത്തിന്റെ ഭാനം ഉണ്ടാകുന്നില്ല. സുഷുപ്ത്യവസ്ഥയിൽ സ്വപ്നത്തിന്റെ സൂക്ഷ്മശരീരഭാനം ഉണ്ടാകുന്നില്ല. സമാധ്യവസ്ഥയിൽ സുഷുപ്തിയുടെ കാരണശരീരഭാനവും ഉണ്ടാകുന്നില്ല. ഇതുതന്നെയാണു് സ്ഥൂലം, സൂക്ഷ്മം, കാരണം എന്നീ മൂന്നു ശരീരങ്ങളുടെ വ്യതിരേകം. അവിടെ സൎവ്വാനാത്മാകാരവൃത്തിയില്ലാതായിട്ടു് ചിത്തത്തിന്റെ കേവലാത്മാകാരാവസ്ഥയ്ക്കു് സമാധി എന്നു പേർ. ആ സമാധ്യവസ്ഥയിൽ ദേഹാദിസമസ്തപദാൎത്ഥങ്ങളിലുമുള്ള അഭിമാനം നിവൎത്തിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടു് ആ സമാധ്യവസ്ഥയിൽ സ്ഥൂലാദി മൂന്നു ശരീരങ്ങളുടെ വ്യതിരേകം മാത്രമാണുള്ളതു്. സമാധ്യവസ്ഥയിൽ ഈ ജീവൻ സൎവ്വാഭിമാനരഹിതനാകയാൽ ശുദ്ധ പരമാത്മസ്വരൂപൻതന്നെയാകുന്നു. ഏതേതു പദാൎത്ഥങ്ങൾ വ്യാവൎത്ത്യങ്ങളാകുന്നുവോ അവയെല്ലാം അനാത്മാക്കളുംതന്നെയാകുന്നു. സൎവ്വത്ര അനുസ്യൂതമായിട്ടുള്ളതു് ആ ആത്മാവു് തന്നെയാണു്. ഇങ്ങനെയുള്ള നിശ്ചയത്തെയാണു് ത്വംപദാൎത്ഥശോധനമെന്നു പറയുന്നതു്. ഈ ത്വംപദാൎത്ഥശോധനം മുൻപറഞ്ഞ അന്വയവ്യതിരേകങ്ങൾ കൊണ്ടുതന്നെ സിദ്ധമാകുന്നു. ഇനി ആ ജീവാത്മാവിന്റെ ജാഗ്രത്, സ്വപ്നം, സുഷുപ്തി, മൂൎച്ഛ, മരണം, എന്നീ അഞ്ചവസ്ഥകളെ നിരൂപണംചെയ്യാം. മുൻപറഞ്ഞ ദിഗ്വായ്വാദി അധിഷ്ഠാതൃദേവതകളാൽ അനുഗ്രഹീതങ്ങളായ ശ്രോത്രാദീന്ദ്രിയങ്ങളെക്കൊണ്ടു് ശബ്ദാദിവിഷയങ്ങളുടെ അനുഭവം ഏതവസ്ഥയിൽ ഉണ്ടാകുന്ന

വോ ആ അവസ്ഥയെ ജാഗ്രദവസ്ഥയെന്നു പറയുന്നു. ജാഗ്രദവസ്ഥയിലുള്ള സുഖദുഃഖങ്ങളുടെ ഭോഗത്തിന്നു കാരണങ്ങളായ പുണ്യപാപകർമ്മങ്ങളുടേയും ശ്രോത്രാദീന്ദ്രിയങ്ങളുടേയും ഉപാധിയും ജാഗ്രദനുഭവജന്യമായ സംസ്കാരംകൊണ്ടു ശബ്ദാദിവിഷയങ്ങളും അവയുടെ ജ്ഞാനവും ഏതവസ്ഥയിൽ ഉണ്ടാകുന്നുവോ ആ അവസ്ഥയെ സ്വപ്നാവസ്ഥയെന്നു പറയുന്നു. ഏതവസ്ഥയിൽ ജാഗ്രത് സ്വപ്നങ്ങളിലുള്ള ഭോഗപ്രദങ്ങളായ കർമ്മങ്ങൾ ഉപരമിച്ചു് സ്ഥൂലസൂക്ഷ്മശരീരാഭിമാനത്തിന്റെ നിവൃത്തി വഴിക്കു് സർവ്വവിശേഷജ്ഞാനങ്ങളുടേയും ഉപരമതയാകുന്ന ബുദ്ധിക്കു കാരണമായ അജ്ഞാനരൂപമായ സ്ഥിതിയുണ്ടാകുന്നുവോ ആ അവസ്ഥയെ സുഷുപ്ത്യവസ്ഥയെന്നു പറയുന്നു. മുദ്ഗര (ഉലക്ക) പ്രഹരാദി (നിമിത്തം)കൊണ്ടു് ജന്യമായ ദുഃഖമാകുന്ന വിഷാദംകൊണ്ടു് ഏതവസ്ഥയിൽ സർവ്വവിശേഷജ്ഞാനത്തിന്റേയും ഉപരമതയുണ്ടാകുന്നുവോ ആ അവസ്ഥയെ മൂർച്ഛാവസ്ഥയെന്നു പറയുന്നു. ഈ അവസ്ഥ ജാഗ്രദാദ്യവസ്ഥകളിൽനിന്നു് ഭിന്നം തന്നെയാണു്. ഈ വിഷയം ശ്രീ വ്യാസഭഗവാൻ

"മുഗ്ദ്ധേƒർദ്ധസംപത്തിഃ പരിശേഷാത്" എന്ന സൂത്രംകൊണ്ടു് പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്,

അർത്ഥം:— മുദ്ഗരപ്രഹരം മുതലായ നിമിത്തങ്ങളെക്കൊണ്ടുണ്ടാകുന്ന മൂർച്ഛ ജാഗ്രത് മുതലായ അഞ്ചവസ്ഥകളിൽ ഒന്നിൽ അന്തർഭൂതമാകുന്നു, അഥവാ വേറെ ഒരവസ്ഥയാകുന്നു. എന്നീ സംശയം ഉണ്ടായതിന്നുശേഷം വാദി ഇങ്ങനെ പറയുന്നു. ശ്രുതിസ്മൃത്യാദികളിൽ ജാഗ്രത്തു് മുതലായ നാലവസ്ഥകളെ മാത്രമാണു് പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതു്. അവയിൽനിന്നു ഭിന്നമായി ഒരു മൂർച്ഛാവസ്ഥയെ പറയാത്തതുകൊണ്ടു് ജാഗ്രത്തു് മുതലായ മൂന്നവസ്ഥകളിൽതന്നെ അതു് അന്തർഭൂതമായിരിക്കേണ്ടതാണു്. അതിലും വിശേഷജ്ഞാനത്തിന്റെ ഉപരമത സുഷുപ്തിയിലും മൂർച്ഛയിലും സമാനമാകയാൽ മൂർച്ഛ സുഷുപ്തിയിൽതന്നെ അന്തർഭൂതമാണു്. സുഷുപ്തിയിൽനിന്നു ഭിന്നമായ അവസ്ഥയല്ല. ഈ പൂർവ്വപക്ഷം വന്നപ്പോൾ മേൽപറഞ്ഞ സൂത്രംകൊണ്ടു് വ്യാസഭഗവാൻ ഇങ്ങനെ സിദ്ധാന്തിച്ചിരിക്കുന്നു. ആ മൂർച്ഛാവസ്ഥ ജാഗ്രദാദി നാലവസ്ഥകളിൽനിന്നു് ഭിന്നമായ അവസ്ഥയാണു്. ജാഗ്രത് സ്വപ്നാവസ്ഥകളിൽ വിശേഷജ്ഞാനങ്ങളുടെ അഭാവം ഇല്ല. മൂർച്ഛാവസ്ഥയിൽ സർവ്വവിശേഷജ്ഞാ

ങ്ങളുടേയും അഭാവം ഉണ്ട്. ഇക്കാരണംകൊണ്ട് മൂർച്ഛാവസ്ഥ ആ രണ്ടവസ്ഥകളിലും അന്തർഭൂതമല്ല. മരണാവസ്ഥയ്ക്കുശേഷം പുനരുത്ഥാനമുണ്ടാകുന്നില്ല. മൂർച്ഛാവസ്ഥയിൽനിന്ന് പുനരുത്ഥാനമുണ്ടാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് മൂർച്ഛാവസ്ഥ മരണാവസ്ഥയിലും പെട്ടതാവുന്നതല്ല. സുഷുപ്തന്റെ മുഖം പ്രസന്നമായിരിക്കുന്നു; ശരീരം നിഷ്കമ്പമാണ്. മൂർച്ഛിതന്റെ മുഖം വികൃതവും ശരീരം കമ്പിതവുമാകുന്നു (വിറച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു). ഇതുകൊണ്ട് മൂർച്ഛാവസ്ഥയെ സ്വപ്നാവസ്ഥയിലും അന്തർഭവിപ്പിക്കാൻ വയ്യ. പരിശേഷേണ ആ മൂർച്ഛ ജാഗ്രത് മുതലായ നാലവസ്ഥകളിൽനിന്നു ഭിന്നമായ ഒരവസ്ഥയാണെന്നു സിദ്ധമായി. മേൽപറഞ്ഞപ്രകാരം സുഷുപ്തിക്കും മൂർച്ഛയ്ക്കും വൈലക്ഷണ്യം ഉണ്ടെന്നിരുന്നാലും സർവ്വ വിശേഷജ്ഞാനങ്ങളുടെ അഭാവം രണ്ടിലും തുല്യമായിട്ടുതന്നെ ഇരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് മൂർച്ഛയെ അർദ്ധസുഷുപ്തിയെന്നു പറഞ്ഞുവരുന്നു. ഈ ശരീരത്തിന്റെ ഭോഗം കൊടുക്കുന്ന കർമ്മത്തിന്റെ നിവൃത്തികൊണ്ട് സാമാന്യം, വിശേഷം എന്നീ രണ്ടുപ്രകാരത്തിലുള്ള ദേഹാഭിമാനത്തിന്റെ നിവൃത്തിയുണ്ടായിട്ട് ഭാവിയായ ദേവാദിശരീരത്തിന്റെ പ്രാപ്തിവരെയുള്ള 17 തത്വത്തിന്റെ പിണ്ഡീഭാവാവസ്ഥയെ മരണാവസ്ഥയെന്നു പറയുന്നു. ഇപ്പറഞ്ഞതിന്റെ താല്പര്യമിതാണ്. ദേഹാഭിമാനം സാമാന്യം, വിശേഷം എന്നീ രണ്ടുപ്രകാരത്തിലുണ്ട്. സുഷുപ്തിയിൽ വിശേഷദേഹാഭിമാനം നിവൃത്തമായിട്ടുണ്ടെങ്കിലും സാമാന്യദേഹാഭിമാനം ഉണ്ട്. ആ ദേഹാഭിമാനംകൊണ്ടു മാത്രമാണ് സുഷുപ്തിയിൽനിന്നുണരുന്നതു. സുഷുപ്തിയിൽ സാമാന്യദേഹാഭിമാനമില്ലാത്തപക്ഷം സുഷുപ്തിയിൽനിന്നു ഉണരുകതന്നെയില്ല. മരണാവസ്ഥയെ പ്രാപിച്ചവനു് പുനരുത്ഥാനം കാണുന്നില്ല എന്നത് ഇവിടെ ദൃഷ്ടാന്തമാണ്. അതുകൊണ്ട് ഉത്ഥാനമാകുന്ന ഹേതുവെക്കൊണ്ട് സുഷുപ്തിയിൽ സാമാന്യമായ ദേഹാഭിമാനത്തെ അനുമാനിക്കാൻ കഴിയുന്നതാണ്. ജാഗ്രദവസ്ഥയിലും സ്വപ്നാവസ്ഥയിലും 'ഞാൻ മനുഷ്യനാണ്', 'ഞാൻ ബ്രാഹ്മണനാണ്' ഇത്യാദി വിശേഷദേഹാഭിമാനം ഉണ്ട്. മരണാവസ്ഥയിൽ രണ്ടുവിധത്തിലുള്ള ദേഹാഭിമാനവും ഇല്ലാതാകുന്നു. ചില ഗ്രന്ഥകാരന്മാർ മരണാവസ്ഥയെ മൂർച്ഛാവസ്ഥയിൽനിന്ന് മറ്റൊരവസ്ഥയായി സ്വീകരിക്കുന്നില്ല. ആ മരണാവസ്ഥയെ മൂർച്ഛാവസ്ഥയിൽതന്നെ അന്തർഭവിപ്പിച്ചു പറയുന്നു മൂർച്ഛാവസ്ഥയെ പ്രാപിച്ചവനു് ഈ ദേഹത്തിന്റെ ഭോഗപ്രദമായ കർമ്മം ബാക്കിയുള്ളപക്ഷം ആ മൂർച്ഛ

യിൽനിന്നു് പുനരുത്ഥാനം ചെയ്യുന്നു. ബാക്കിയില്ലാത്തപക്ഷം അവന്നു് മരണംതന്നെയുണ്ടാകുന്നു. അതുകൊണ്ടു് മരണാവസ്ഥ മൂർച്ഛാവസ്ഥയിൽ അന്തർഭൂതമാണു്. വിശ്വൻ, തൈജസൻ, പ്രാജ്ഞൻ എന്ന മൂന്നു് അവസ്ഥാവിശേഷങ്ങൾ ഒരേ ജീവാത്മാവിന്നുള്ളതാകുന്നു. അതുപോലെ വൈശ്വാനരൻ, ഹിരണ്യഗർഭൻ, ഈശ്വരൻ ഇവ മൂന്നും ഒരേ പരമാത്മാവിൻെറ അവസ്ഥാവിശേഷങ്ങൾ ആകുന്നു. ഒരേ പരമത്മാവുതന്നെ സമഷ്ടിസ്ഥൂലശരീരം, സൂക്ഷ്മശരീരം, ഇവയ്ക്കു കാരണമായ മായ എന്നീ മൂന്നുകൊണ്ടു് ഉപഹിതമായിട്ടു് വൈശ്വാനരൻ എന്ന പേരുകൊണ്ടു പറയപ്പെടുന്നു. അതേ പരമാത്മാവുതന്നെ സമഷ്ടിസൂക്ഷ്മശരീരം, അതിൻെറ കാരണമായ മായ എന്നിവ രണ്ടുംകൊണ്ടു് ഉപഹിതനായിട്ടു് ഹിരണ്യഗർഭനെന്ന പേരുകൊണ്ടു് പറയപ്പെടുന്നു. അതേ പരമാത്മാവുതന്നെ ഒരു മായയെക്കൊണ്ടു് ഉപഹിതനായിട്ടു് ഈശ്വരൻ എന്ന നാമംകൊണ്ടു പറയപ്പെടുന്നു. ഇനി വൈശ്വാനരൻ, ഹിരണ്യഗർഭൻ, ഈശ്വരൻ ഇവരുടെ ഉപാസനയുടെ ഫലത്തെ പറയാം. ഈ ജീവൻ ''ഞാൻതന്നെയാണു് വൈശ്വാനരൻ'' എന്നിങ്ങനെ വൈശ്വാനരൻെറ അഭേദോപാസന ചെയ്യുമ്പോൾ ഈ ജീവന്നു് ആ വൈശ്വാനരഭാവപ്രാപ്തിയാകുന്ന ഫലം ഉണ്ടാകുന്നു. ഇതുപോലെ ''ഞാൻതന്നെയാണു് ഹിരണ്യഗർഭൻ'' എന്നിങ്ങനെ അഭേദോപാസന ചെയ്യുന്ന ജീവന്നു് ഹിരണ്യഗർഭഭാവപ്രാപ്തിയാകുന്ന ഫലം ഉണ്ടാകുന്നു. ''ഞാൻതന്നെയാണു് ഈശ്വരൻ'' എന്നിങ്ങനെ ഈശ്വരൻെറ അഭേദോപാസന ചെയ്യുന്ന ജീവന്നു് ഈശ്വരഭാവപ്രാപ്തിയാകുന്ന ഫലം ഉണ്ടാകുന്നു. ഈ അഭേദോപാസനയെ ശാസ്ത്രത്തിൽ ''അഹംഗ്രഹോപാസന''യെന്നു പറയുന്നു.

ശങ്ക:— വൈശ്വാനരൻ, ഹിരണ്യഗർഭൻ, ഈശ്വരൻ എന്നീ മൂന്നും ഒരേ പരമാത്മാവിൻെറ അവസ്ഥാവിശേഷങ്ങളാണു് എന്നു പറഞ്ഞതുകൊണ്ടു് ആ മൂന്നിലും (അവരിൽ) ഈശ്വരത്വമുണ്ടെന്നു സിദ്ധമായി അതു സംഭാവ്യമല്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ,

''യോഽശനായാപിപാസേ ശോകം മോഹം
ജരാം മൃത്യുമത്യേതി'' എന്ന ശ്രുതി വിശപ്പു്, ശോകം, മോഹം, ജന്മം, മരണം മുതലായ സർവ്വധർമ്മങ്ങളുമില്ലാത്തവനായിട്ടു് ഈശ്വരനെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. വൈശ്വാനരനിലും ഹിരണ്യഗർഭനിലും വിശപ്പു്, ദാഹം, ജന്മം, മരണം, ബന്ധം, മോക്ഷം ഇത്യാദി

ധർമ്മങ്ങൾ ഉള്ളതായി പറയുന്നു. ആ ധർമ്മങ്ങളെല്ലാം ജീവനു് ഉള്ളതായി പ്രസിദ്ധമാണു്. ഹിരണ്യഗർഭനു് വിരാട്ടു് എന്ന പുത്രൻ ഉണ്ടായപ്പോൾ വിശപ്പു വർദ്ധിച്ചു് ആ മകനെ തിന്നുവാൻ പുറപ്പെട്ടുവെന്നും അതുകണ്ടു പേടിച്ചു് വിരാട്ടാകുന്ന പുത്രൻ 'ഭ ൺ' എന്ന ശബ്ദം പുറപ്പെടുവിക്കുകയും ചെയ്തു. വിശപ്പു്, ഭയം മുതലായവ ജീവധർമ്മങ്ങളാണെന്നു് ആത്മപുരാണത്തിൽ സ്പഷ്ടമാക്കീട്ടുണ്ടു്. അതുകൊണ്ടു് ആ വൈശ്വാനരഹിരണ്യഗർഭന്മാരിൽ ഈശ്വരത്വപത സംഭാവ്യമല്ല. ജീവത്വപത മാത്രമാണു് സംഭാവ്യമായിട്ടുള്ളതു്.

സമാധാനം:— അനേകം ശ്രുതിസ്മൃത്യാദികളിൽ വൈശ്വാനരഹിരണ്യഗർഭന്മാരെ ഈശ്വരനായിട്ടുതന്നെ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്. ചില ശ്രുതിസ്മൃതികളിൽ വൈശ്വാനരഹിരണ്യഗർഭന്മാരുടെ ജന്മം മുതലായ ധർമ്മങ്ങളേയും പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്. അതു് അനിത്യാദിദോഷദൃഷ്ടികൊണ്ടു് ഹിരണ്യഗർഭാദി പദത്തിൽനിന്നു വൈരാഗ്യം ഉണ്ടാവാൻവേണ്ടി പറഞ്ഞതാണു്. വൈശ്വാനരഹിരണ്യഗർഭന്മാർ ജീവന്മാരാണെന്നു പറയുന്നതിൽ ആ വചനങ്ങൾക്കു് താല്പര്യമില്ല. ശ്രുതിപ്രതിപാദിതമായ വിശപ്പു്, ഭയം മുതലായ ജീവധർമ്മങ്ങളുടെ സംബന്ധംകൊണ്ടു് വൈശ്വാനരഹിരണ്യഗർഭന്മാരെ ജീവന്മാരായി സ്വീകരിക്കുകയാണെങ്കിൽ ജീവനിൽ പ്രസിദ്ധങ്ങളായ ഇച്ഛാദിധർമ്മങ്ങളേയും ഈശ്വരനിൽ പ്രതിപാദിച്ചുകാണുന്ന "സോകാമയത", "തദൈക്ഷത", "തന്മനോഽകുരുത" ഇത്യാദി ശ്രുതികളിൽനിന്നു് ആ ഈശ്വരനും ജീവത്വം ഉണ്ടാകേണ്ടതാണു്. അതു് ആർക്കും സമ്മതമല്ല. അതുകൊണ്ടു് ആ വൈശ്വാനരനും ഹിരണ്യഗർഭനും ഈശ്വരൻതന്നെയാകുന്നു; ജീവനല്ല എന്നു സിദ്ധമായി.

ഈശ്വരന്റെ അഭേദോപാസന ചെയ്യുന്നവൻ ആ ഈശ്വരഭാവത്തെതന്നെ പ്രാപിക്കുന്നു. ഈ ഉപാസനയുടെ ഫലം ശ്രുതിസ്മൃതികളിലും പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്.

ശ്രുതി:— "തം യഥാ യഥോപാസതേ തദൈവ ഭവതി."

അർത്ഥം:— അധികാരിയായ പുരുഷൻ ആ പരമാത്മാവിനെ വൈശ്വാനരൻ മുതലായ ഏതേതു രൂപത്തിൽ ഉപാസന ചെയ്യുന്നുവോ അതതു രൂപത്തോടുകൂടിയ ഈശ്വരഭാവത്തെതന്നെ അവൻ പ്രാപിക്കുന്നു. ഇതേ ഉപാസനാഫലത്തെ ശ്രീ സദാശിവൻ രഘുനാഥനോടു പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്.

ശ്ലോകം:— "യേനാകാരേണ യേ മർത്യാഃ
മാമേവൈകമുപാസതേ
തേനാകാരേണ തേഭ്യോഽഹം
പ്രസന്നോ വാഞ്ഛിതം ദദേ."

അർത്ഥം:— ഈ ജീവൻ ഒരേ പരമേശ്വരനായ എന്നെ ഏതേതാകാരേണ ഉപാസന ചെയ്യുന്നുവോ അതാത് ആകാരത്തിൽ ഞാൻ (പരമേശ്വരൻ) പ്രസന്നനായിട്ട് ആ ഉപാസകന്മാരുടെ അഭീഷ്ടാർത്ഥത്തെ കൊടുക്കുന്നു. ഇപ്പറഞ്ഞ അർത്ഥത്തെതന്നെ ശ്രീകൃഷ്ണഭഗവാൻ ഗീതയിലും പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്.

"യം യം വാപി സ്മരൻ ഭാവം
ത്യജത്യന്തേ കളേബരം
തം തമേവൈതി കൌന്തേയ,
സദാ തദ്ഭാവഭാവിതഃ"

ശങ്ക:— മുൻപറഞ്ഞപ്രകാരം ഭാവനയുടെ ഉത്കർഷംകൊണ്ട് ഈശ്വരസാക്ഷാൽകാരമുള്ളവനു ഈശ്വരഭാവപ്രാപ്തിയാകുന്ന ഫലം ഉണ്ടായിക്കൊള്ളട്ടെ. ആ ഭാവനയ്ക്കു മാന്ദ്യമുള്ള ഉപാസകനു എന്തു ഫലമാണ് സിദ്ധിക്കുന്നതു്?

സമാധാനം:— ആ ഭാവനയുടെ മാന്ദ്യമുണ്ടായാൽ അപ്പറഞ്ഞ ഫലം ഉണ്ടാകയില്ല. എന്നാൽ മന്ദഭാവനയുടെ താരതമ്യംകൊണ്ട് സർഷ്ടി, സാരൂപ്യം, സാമീപ്യം, സാലോക്യം എന്നീ നാലുവിധത്തിലുള്ള ഫലം ഉണ്ടാകുന്നു. തന്റെ മനുഷ്യഭാവത്തെ മറന്നിട്ടുള്ള ഉപാസ്യഭാവപ്രാപ്തിതന്നെയാണ് ഭാവനയിലുള്ള ഉൽകർഷം. തന്റെ മനുഷ്യഭാവത്തെ അല്പമായി സ്മരിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ഉപാസ്യഭാവപ്രാപ്തിയെ ഭാവനയിലുള്ള മാന്ദ്യം എന്നു പറയുന്നു. ജഗദുല്പത്യാദി വ്യാപാരത്തെവിട്ട് പരമേശ്വരനു സമാനമായ ഐശ്വര്യത്തിന്റെയും ഭോഗത്തിന്റെയും പ്രാപ്തിയെ സർഷ്ടി എന്നും, ഈശ്വരന്റെ സമാനരൂപപ്രാപ്തിയെ സാരൂപ്യമെന്നും, ഈശ്വരസമീപവർത്തിത്വത്തെ സാമീപ്യമെന്നും, ഈശ്വരലോകസ്ഥിതിയെ സാലോക്യമെന്നും പറയുന്നു. ഇങ്ങനെയുള്ള നാലു ഫലങ്ങൾ മന്ദഭാവനയുടെ താരതമ്യം കൊണ്ട് ഉപാസകനു് ഉണ്ടാകുന്നു.

ശ്രുതി:— "സാഷ്ടാ സായൂജ്യം സലോകതാം ജയതി." ഭാവനയുടെ താരതമ്യംകൊണ്ടു് ഹിരണ്യഗർഭൻെറ സാലോക്യസായൂജ്യാദികളെ പ്രാപിക്കുന്നു. ഇവിടെ തത്പദാർത്ഥത്തിൻെറ വാച്യാർത്ഥനിരൂപണപ്രസംഗംവഴിക്കു് സഗുണബ്രഹ്മത്തിൻെറ ഉപാസനകൊണ്ടു് സഗുണബ്രഹ്മത്തിൻെറ പ്രാപ്തിയാകുന്ന ഫലത്തെ നിരൂപണംചെയ്തു. ഇനി നിർഗ്ഗുണബ്രഹ്മോപാസകൻെറ നിർഗ്ഗുണബ്രഹ്മപ്രാപ്തിയാകുന്ന ഫലത്തെ പറയാം.

വിവേകാദിസാധനചതുഷ്ടയസമ്പന്നനാണെങ്കിലും മന്ദബുദ്ധിയാകയാൽ വേദാന്തശാസ്ത്രവിചാരത്തിന്നു് അവൻ സമർത്ഥനല്ല. നിർഗ്ഗുണബ്രഹ്മത്തെ അറിയുവാൻ ഇച്ഛയുള്ളവൻ ശ്രോത്രിയനും ബ്രഹ്മനിഷ്ഠനുമായ ഗുരുവിൽനിന്നു് അതിൻെറ സ്വരൂപത്തെ നിശ്ചയിച്ചു് എല്ലാ സ്ഥൂലസൂക്ഷ്മകാരണോപാധികളിൽനിന്നു് രഹിതവും സത്തും ചിത്തും ആനന്ദവുമാകുന്ന സ്വരൂപത്തോടുകൂടിയ നിർഗ്ഗുണബ്രഹ്മം ഞാനാകുന്നു എന്നിങ്ങനെ നിർഗ്ഗുണബ്രഹ്മത്തിൻെറ ഉപാസനചെയ്യേണ്ടതാണു്. ആ നിർഗ്ഗുണബ്രഹ്മോപാസനകൊണ്ടു് അധികാരിപുരുഷന്നു് ഇതേ ശരീരത്തിൽ ജീവാവസ്ഥയിൽ അഥവാ ബ്രഹ്മലോകത്തിൽ നിർഗ്ഗുണബ്രഹ്മത്തിൻെറ സാക്ഷാൽകാരമുണ്ടായിട്ടു് നിർഗ്ഗുണബ്രഹ്മപ്രാപ്തിയാകുന്ന ഫലം സിദ്ധിക്കുന്നു. മണിയുടെ പ്രഭയിൽ മണി എന്ന ബുദ്ധികൊണ്ടു് പ്രവൃത്തനായവന്നു് ആ മണിയുടെ പ്രാപ്തിയാകുന്ന ഫലം ഉണ്ടാകുന്നതുപോലെ നിദിധ്യാസനമാകുന്ന നിർഗ്ഗുണബ്രഹ്മോപാസനകൊണ്ടു് അധികാരിക്കു് നിർഗ്ഗുണബ്രഹ്മപ്രാപ്തിയാകുന്ന ഫലം ലഭിക്കുന്നു.

ശ്രുതി:— "ജ്ഞാനപ്രസാദേന വിശുദ്ധസത്വ—
സ്തതസ്തു തം പശ്യതി നിഷ്കലം ധ്യായമാനഃ"

അർത്ഥം:— ആ നിർഗ്ഗുണബ്രഹ്മത്തിൻെറ ഉപാസനകൊണ്ടു് അത്യന്തം ശുദ്ധമായ ചിത്തത്തോടുകൂടിയവൻ നിർഗ്ഗുണബ്രഹ്മത്തെ സാക്ഷാൽകരിക്കുന്നു. വിചാരംചെയ്യുവാൻ സാമർത്ഥ്യമില്ലാത്തവൻ ബ്രഹ്മവേത്താവായ ഗുരുവിൻെറ മുഖത്തുനിന്നു് നിർഗ്ഗുണബ്രഹ്മത്തിൻെറ സ്വഭാവത്തെ പരോക്ഷമായി നിശ്ചയിച്ചു് 'ഞാൻതന്നെയാണു് നിർഗ്ഗുണബ്രഹ്മം' എന്നിങ്ങനെ നിർഗ്ഗുണബ്രഹ്മത്തെ ഉപാസിക്കേണ്ടതാണു്. ആ ഉപാസനകൊണ്ടു് അവന്നു് നിർഗ്ഗുണബ്രഹ്മത്തിൻെറ സാക്ഷാൽകാരമുണ്ടാകുന്നു. ഈ അർത്ഥത്തെ ഭഗവാൻ ഗീതയിൽ അർജ്ജുനനോടു് പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്.

"അന്യേ ത്വേവമജാനന്തഃ ശ്രുത്വാന്യേഭ്യ ഉപാസതേ
തേഽപി ചാതിതരന്ത്യേവ മൃത്യും ശ്രുതിപരായണാഃ"

അർത്ഥം:— മന്ദബുദ്ധിയാകയാൽ വേദാന്ത ശാസ്ത്രവിചാരത്തിൽ സാമർത്ഥ്യമില്ലാത്തവർ ബ്രഹ്മജ്ഞനായ ഗുരുവിൻെറ മുഖത്തുനിന്നു് നിർഗ്ഗുണബ്രഹ്മത്തിൻെറ സ്വരൂപത്തെ ശ്രവിച്ചു് "അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി" എന്നിങ്ങനെ ധ്യാനംചെയ്താൽ അവക്കു് ആ സാക്ഷാൽകാരംകൊണ്ടു് അജ്ഞാനമാകുന്ന മൃത്യുവെ അവശ്യം നശിപ്പിക്കുവാൻ സാധിക്കുന്നു.

"തേഽപി ചാതിതരന്ത്യേവ" എന്ന വാക്യത്തിലുള്ള അപിശബ്ദംകൊണ്ടു് "കൈമുതിക"ന്യായം സൂചിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നു. വിചാരംചെയ്‌വാൻ സാമത്ഥ്യമില്ലാത്ത മന്ദബുദ്ധിയുംകൂടി ആ നിർഗ്ഗുണബ്രഹ്മോപാസനകൊണ്ടു് അജ്ഞാനത്തെ നശിപ്പിക്കുന്നു എന്നുവന്നാൽ വിചാരംചെയ്യുവാൻ സമർത്ഥനായവൻ അജ്ഞാനത്തെ നശിപ്പിക്കുന്നു എന്നതിൽ എന്തു പറവാനാണു് എന്നു്. അതുകൊണ്ടു് ഈ അർത്ഥം സിദ്ധമാകുന്നു. ജ്ഞാനകാണ്ഡത്തിൽ പറഞ്ഞിട്ടുള്ള സഗുണോപാസനകൾക്കെല്ലാം ചിത്തൈകാഗ്ര്യതവഴിക്കു് ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരംതന്നെയാണു് മുഖ്യമായ ഫലം. ബ്രഹ്മലോകാദികൾ ആ ഉപാസനയുടെ അവാന്തരഫലങ്ങളാണു്; മുഖ്യഫലമല്ല. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണു് ബ്രഹ്മസൂത്രകത്താവായ ശ്രീ വ്യാസഭഗവാൻ ആ ഉപാസനകളെ ജ്ഞാനകാണ്ഡത്തിൽതന്നെ വിചാരംചെയ്തിട്ടുള്ളതു്.

മുമ്പു് മായോപഹിതമായ തത്പദാർത്ഥബ്രഹ്മത്തിന്നു് ജഗത്തിൻെറ ജന്മാദികളുടെ കാരണത്വമാകുന്ന തടസ്ഥലക്ഷണം പറയുകയുണ്ടായി. അതേ തടസ്ഥലക്ഷണത്തെ ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നു് മായവഴിക്കു് സൂക്ഷ്മസ്ഥൂലപ്രപഞ്ചങ്ങളുടെ ഉല്പത്തിയെ നിരൂപണംചെയ്തു് സാധിച്ചു. ഇതിൻെറ പേർ അധ്യാരോപമെന്നാണു്.

തത്ഭാവരഹിതമായ വസ്തുവിലുള്ള തത്ഭാവത്തെ (തത്ബുദ്ധിയെ) അധ്യാരോപമെന്നു പറയുന്നു. വാസ്തവമായി ജഗദ്ഭാവമില്ലാത്ത ബ്രഹ്മത്തിൽ ഉള്ള ജഗദ്ബുദ്ധിക്കു് അധ്യാരോപമെന്നു പേർ. അധ്യാരോപം, അപവാദം ഇവ രണ്ടുംകൊണ്ടാണു് ഗുരുശാസ്ത്രങ്ങൾ നിർഗ്ഗുണബ്രഹ്മത്തെ ഉപദേശിക്കുന്നതു്. അതുകൊണ്ടു്

ഇനി ബ്രഹ്മത്തിൽ അധ്യാരോപിതമായ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അപവാദത്തെ പറയാം. ഏതു് അധിഷ്ഠാനത്തിൽ ഏതു വസ്തു മൂന്നു കാലത്തിലും ഇല്ലാതിരുന്നാലും ഭ്രാന്തികൊണ്ടു് പ്രതീതമാകുന്നുവോ അതേ അധിഷ്ഠാനത്തിലുള്ള അഭാവനിശ്ചയത്തെ അപവാദമെന്നു പറയുന്നു. ശുക്ത്യാദികളിൽ ഭ്രാന്തികൊണ്ടു് പ്രതീതമായ രജതാദികളുടെ "ഇതു രജതമല്ല; ശുക്തിതന്നെയാണു്'" എന്ന അഭാവനിശ്ചയത്തെ അപവാദമെന്നു പറയുന്നു. അതുപോലെ അധിഷ്ഠാനബ്രഹ്മത്തിൽ ഭ്രാന്തികൊണ്ടു പ്രതീതമായ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ, "ഈ പ്രപഞ്ചം മൂന്നുകാലത്തും ഇല്ലാത്തതാണെ"ന്ന അഭാവനിശ്ചയംതന്നെയാണു് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അപവാദം. ഈ അപവാദത്തെ ശാസ്ത്രത്തിൽ ബാധ എന്നും വിലാപനമെന്നും പറയുന്നു. ഏതു് അധിഷ്ഠാനത്തിൽ ഏതു വസ്തു പ്രതീതമാകുന്നുവോ അതേ അധിഷ്ഠാനത്തിൽ ആ വസ്തുവിന്നു് മൂന്നു കാലത്തിലുള്ള അത്യന്താഭാവത്തിന്റെ നിശ്ചയത്തെ ബാധ എന്നു പറയുന്നു. ആ ബാധ ശാസ്ത്രീയം, യൌക്തികം, പ്രാത്യക്ഷികം എന്നീ ഭേദേന മൂന്നു പ്രകാരത്തിലുണ്ടു്. "അഥാത ആദേശോ നേതി നേതി", "നേഹ നാനാസ്തി കിഞ്ചന" ഇത്യാദി ശാസ്ത്രങ്ങൾ അധിഷ്ഠാനബ്രഹ്മത്തിൽ എല്ലാ പ്രപഞ്ചത്തിന്റേയും അഭാവത്തെ നിശ്ചയിച്ചിരിക്കുന്നു. അതിനെ ശാസ്ത്രീയബാധ എന്നു പറയും. മൃത്തികയാകുന്ന ഉപാദാനകാരണത്തിൽനിന്നു് ഭിന്നമായി ഘടരൂപമാകുന്ന കാര്യം ഇല്ലെന്നുതന്നെ നിശ്ചയിക്കാവുന്നതുപോലെ സർവ്വപ്രപഞ്ചത്തിന്നും അഭിന്നനിമിത്തോപാദാനകാരണമായ ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നു് ഭിന്നമായ സർവ്വപ്രപഞ്ചത്തിന്റേയും അഭാവം നിശ്ചയിച്ചുകൊണ്ടു് അങ്ങനെയുള്ള പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ മിഥ്യാത്വനിശ്ചയംകൊണ്ടുള്ള ബ്രഹ്മാത്മതയുടെ നിശ്ചയത്തെ യൌക്തികമായ ബാധ എന്നു പറയുന്നു. "അഹംബ്രഹ്മാസ്മി", "തത്വമസി" ഇത്യാദി മഹാവാക്യജന്യസാക്ഷാത്കാരംകൊണ്ടുള്ള കാര്യപ്രപഞ്ചസഹിതമായ അജ്ഞാനനിവൃത്തിയെ പ്രാത്യക്ഷികബാധ എന്നു പറയുന്നു. മേൽപറഞ്ഞ യൌക്തികബാധയുടെ ക്രമം ഇതാണു്.

സ്ഥൂലശരീരം മുതൽ ബ്രഹ്മാണ്ഡപര്യന്തമുള്ള സ്ഥൂലപ്രപഞ്ചമെല്ലാം പഞ്ചീകൃതസ്ഥൂലഭൂതങ്ങളുടെ കാര്യമാകയാൽ സ്ഥൂലപ്രപഞ്ചത്തെ സ്ഥൂലഭൂതങ്ങളിൽ ലയിപ്പിക്കേണ്ടതാണു്. സ്ഥൂലഭൂതങ്ങളിൽനിന്നു് സ്ഥൂലപ്രപഞ്ചം ഭിന്നമല്ലെന്ന നിശ്ചയം അധികാരിപുരുഷന്നു് ഉണ്ടാകേണ്ടതാണു്. അതിന്റെശേഷം സ്ഥൂ

ലഭൂതങ്ങൾക്കും സമഷ്ടിവ്യഷ്ടിരൂപമായ എല്ലാ സൂക്ഷ്മശരീരങ്ങൾക്കും അവയുടെ കാരണമായ അപഞ്ചീകൃതസൂക്ഷ്മഭൂതങ്ങളിൽ ലയം അറിയേണ്ടതാണ്. അതായതു് സ്ഥൂലഭൂതങ്ങളും സമഷ്ടി വ്യഷ്ടിസൂക്ഷ്മശരീരങ്ങളും സൂക്ഷ്മഭൂതങ്ങളുടെ കാര്യങ്ങളാകയാൽ അവയിൽനിന്നു ഭിന്നങ്ങളല്ല എന്നു നിശ്ചയിക്കേണ്ടതാണ്. മുമ്പ് ഏതേതു് സൂക്ഷ്മഭൂതങ്ങളുടെ ഏതേതു് സാത്വികാദ്യംശങ്ങളിൽ നിന്നു് ഏതേതു് ഇന്ദ്രിയാദികാര്യങ്ങൾ ഉണ്ടായതായി പറഞ്ഞുവോ അതതുകാര്യങ്ങളെ അതതുഭൂതങ്ങളുടെ സാത്വികാംശങ്ങളിൽതന്നെ ലയിപ്പിക്കേണ്ടതാണ്. താല്പര്യമിതാണ്:— സ്ഥൂലഭൂതങ്ങളെ സൂക്ഷ്മഭൂതങ്ങളുടെ താമസാംശത്തിലും ജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങളേയും അന്തഃകരണത്തേയും അവയുടെ സാത്വികാംശത്തിലും സൂക്ഷ്മഭൂതങ്ങളെ അതിൻെറ കാരണങ്ങളിലും ലയിപ്പിക്കേണ്ടതാണ്. പൃഥ്വിയെ ജലത്തിലും, ജലത്തെ തേജസ്സിലും, തേജസ്സിനെ വായുവിലും, വായുവിനെ ആകാശത്തിലും, ആകാശത്തെ അജ്ഞാനത്തിലും, അജ്ഞാനത്തെ ചൈതന്യത്തിലും ലയിപ്പിക്കേണ്ടതാണ്. കാര്യങ്ങൾ ഒന്നും തന്നെ അതതിൻെറ ഉപാദാനകാരണത്തിൽനിന്നു് ഭിന്നമായ സത്തയോടുകൂടിയവയല്ല. അതുകൊണ്ടു് ഉപാദാനകാരണത്തിൽനിന്നു് ഭിന്നമായ ഒരു കാര്യവുമില്ല. എന്ന നിശ്ചയംകൊണ്ടു് കാര്യത്തിൻെറ വിസ്മൃതിയോടുകൂടിയ കാരണവിഷയകമായ സ്മരണയെതന്നെയാണ് കാര്യത്തിൻെറ കാരണത്തിലുള്ള വിലാപനം എന്നു പറയുന്നതു്. സർവ്വപ്രപഞ്ചത്തിന്നും പരമകാരണം ബ്രഹ്മമാകുന്നു. അതുകൊണ്ടു് സർവ്വപ്രപഞ്ചത്തിൻേറയും വിസ്മരണത്തോടുകൂടിയുള്ള ഏകബ്രഹ്മവിഷയകമായ സ്മരണ മാത്രമാണ് ആ ബ്രഹ്മത്തിൽ ഉള്ള സർവ്വപ്രപഞ്ചത്തിൻേറയും വിലാപനം. ഇതിനെ വേദാന്തശാസ്ത്രത്തിൽ യൌക്തികബാധ എന്നു പറയുന്നു. ഇതേ യൌക്തികബാധയെ വിഷ്ണുപുരാണത്തിലും പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്.

ശ്ലോകം:— "ജഗത്പ്രതിഷ്ഠാ ദേവർഷേ! പൃഥിവ്യപ്സു പ്രലീയതേ
ജ്യോതിഷ്യാപഃ പ്രലീയന്തേ ജ്യോതിർവ്വായൌ പ്രലീയതേ
വായുശ്ച ലീയതേ വ്യോമ്നി തച്ചാവ്യക്തേ പ്രലീയതേ
അവ്യക്തഃ പുരുഷേ ബ്രഹ്മൻ നിഷ്കലേ സം പ്രലീയതേ."

അർത്ഥം:— ഹേ നാരദ, ജഗത്തിന്നാധാരമായ പൃഥ്വി ജലത്തിലും അതു് തേജസ്സിലും തേജസ്സ് വായുവിലും അതു് ആകാശത്തി

ലും അതു് അവ്യക്തത്തിലും മായയാകുന്ന അവ്യക്തം പരമാത്മാവി ലും ലയിക്കുന്നു. ആ യൌക്തികബാധയെത്തന്നെ വാർത്തികകാരൻ,

"അകാരപുരുഷം വിശ്വമുകാരേ പ്രവിലാപയേത്
ഉകാരം തൈജസം സൂക്ഷ്മം മകാരേ പ്രവിലാപയേത്
മകാരം കാരണം പ്രാജ്ഞം ചിദാത്മനി വിലാപയേത്"

ഇത്യാദി വചനംകൊണ്ടു പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്. കൂടാതെ മുൻപറഞ്ഞ അ ധ്യാരോപാപവാദങ്ങളെക്കൊണ്ടു 'തത്വം' പദാർത്ഥത്തിന്റെ ശുദ്ധി യും സിദ്ധമാകുന്നു. ആ ശുദ്ധിയുടെ പ്രകാരത്തെ പറയാം. സമഷ്ടി സ്ഥൂലശരീരം, സമഷ്ടി സൂക്ഷ്മശരീരം, മായ യഥാക്രമം ഈ മൂന്നുകൊണ്ടു് ഉപഹിതനായ വൈശ്വാനരൻ, സൂത്രാത്മാ, ഈശ്വ രൻ അവയെല്ലാം അധിഷ്ഠാനവും നിരുപാധികവുമായ ചൈതന്യം ഇവയെല്ലാം തപ്തലോഹപിണ്ഡംപോലെ ഏകരൂപേണ പ്രതീതമാ യിട്ടു് 'തത്'പദാർത്ഥത്തിന്റെ വാച്യാർത്ഥമാകുന്നു. സമഷ്ടി സ്ഥൂലശരീരം, സൂക്ഷ്മശരീരം, മായ എന്നിവയിൽനിന്നു് വേ റെയായി നിശ്ചയിക്കപ്പെട്ട അഖണ്ഡചൈതന്യം 'തത്' പദാർത്ഥ ത്തിന്റെ ലക്ഷ്യമാകുന്നു. തത്പദാർത്ഥശോധനത്തിനു് ഉപായഭൂതങ്ങ ളായ അന്വയവ്യതിരേകങ്ങൾ മുമ്പു പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്. ഇനി ശോ ധിതങ്ങളായ 'തത്വം' പദാർത്ഥങ്ങളുടെ അഭേദമാകുന്ന മഹാവാക്യാ ർത്ഥത്തെ വിവരിക്കാം. മുൻപറഞ്ഞ തത്പദത്തിന്റെ ലക്ഷ്യാർത്ഥ മായ ശുദ്ധചൈതന്യം ത്വംപദത്തിന്റെ ലക്ഷ്യാർത്ഥമായ ശുദ്ധ ചൈതന്യം എന്നീ രണ്ടു ലക്ഷ്യാർത്ഥങ്ങളെ ഗ്രഹിച്ചിട്ടു് തത്സം ബന്ധങ്ങളോടുകൂടി തത്വമസ്യാദി മഹാവാക്യം ലക്ഷണവൃത്തികൊ ണ്ടു് അഖണ്ഡാർത്ഥത്തെ ബോധിപ്പിക്കുന്നു. (1) സമാനാധികര ണം, (2) വിശേഷണവിശേഷ്യഭാവം, (3) ലക്ഷ്യലക്ഷണഭാവം എന്നീ സംബന്ധങ്ങൾ ആ മഹാവാക്യത്തിന്റെ സഹകാരികളാകു ന്നു. തത്വമസി എന്ന വാക്യത്തിലുള്ള തത്, ത്വം എന്ന പദങ്ങൾ ക്കു് അന്യോന്യം സാമാനാധികരണ്യസംബന്ധമുണ്ടു്. ആ രണ്ടു പദങ്ങളുടെ അർത്ഥങ്ങൾക്കു് അന്യോന്യം വിശേഷണ വിശേഷ്യ ഭാവസംബന്ധവും ആ പദങ്ങൾക്കു് അഥവാ ആ അർത്ഥങ്ങൾക്കു് അഖണ്ഡചൈതന്യത്തോടുകൂടി ലക്ഷ്യലക്ഷണഭാവസംബന്ധവുമുണ്ടു. ഈ മൂന്നു സംബന്ധങ്ങളേയും ദൃഷ്ടാന്തംകൊണ്ടു സ്പഷ്ടമാക്കാം.

"ഭിന്നപ്രവൃത്തിനിമിത്താനാം ശബ്ദാനാമേക—
സ്മിന്നർത്ഥേ വൃത്തിഃ = സാമാനാധികരണ്യം."

അർത്ഥം:— ഭിന്നഭിന്നമായ പ്രവൃത്തിയുടെ നിമിത്തം ഏതു ശബ്ദങ്ങൾക്കുണ്ടോ ആ ശബ്ദങ്ങൾക്ക് ഒരേ അർത്ഥത്തിലുള്ള വൃത്തി (ഇരിപ്പ്) തന്നെയാണ് ആ പദങ്ങളുടെ സാമാനാധികരണ്യസംബന്ധം.

"സോഽയം ദേവദത്തഃ" = "മുമ്പ് നീ കണ്ട ദേവദത്തൻ എന്ന പുരുഷൻതന്നെയാണ് ഈ ദേവദത്തൻ" എന്ന വാക്യത്തിൽ 'സ' എന്ന ശബ്ദം ആ ദേശകാലങ്ങളോടുകൂടിയ ദേവദത്തന്റെ വാചകമാകുന്നു. 'അയം' എന്ന ശബ്ദം ഈ ദേശകാലങ്ങളോടുകൂടിയ ദേവദത്തന്റെ വാചകമാകുന്നു. ഇവിടെ ഒരേ ദേവദത്തനിൽ 'സ' എന്ന ശബ്ദത്തിന്റെ പ്രവൃത്തിക്ക് തദ്ദേശകാലവിശിഷ്ടത്വം നിമിത്തമാകുന്നു. അതുപോലെ 'അയം' ശബ്ദത്തിന്റെ പ്രവൃത്തിക്ക് ഏതദ്ദേശകാലവിശിഷ്ടത്വം നിമിത്തമാണ്. ഈ രണ്ടു ശബ്ദങ്ങൾ ഭാഗത്യാഗലക്ഷണകൊണ്ട് തദ്ദേശകാലവിശിഷ്ടത്വാംശത്തേയും ഏതദ്ദേശകാലവിശിഷ്ടത്വാംശത്തേയും തള്ളി ഒരേ ദേവദത്തന്റെ പിണ്ഡത്തെ ബോധിപ്പിക്കുന്നു. ഇതുതന്നെയാണ് 'ആ, ഈ' എന്ന രണ്ടു ശബ്ദങ്ങൾക്കുള്ള സാമാനാധികരണ്യസംബന്ധം.

"സോഽയം ദേവദത്തഃ" എന്ന വാക്യത്തിൽതന്നെ 'സ' എന്ന ശബ്ദത്തിന്റെ അർത്ഥം തദ്ദേശകാലവിശിഷ്ടവും, 'അയം' എന്ന ശബ്ദത്തിന്റെ അർത്ഥം ഏതദ്ദേശകാലവിശിഷ്ടവും ആകുന്നു. ആ രണ്ട് അർത്ഥങ്ങൾക്കുമുള്ള ഭേദത്തെ നിവർത്തിക്കുന്നതു് വിശേഷണവിശേഷ്യഭാവസംബന്ധമാകുന്നു. 'സോഽയം' എന്നിങ്ങനെയുള്ള വാക്യപ്രയോഗത്തിൽ 'സ' എന്ന ശബ്ദത്തിന്റെ അർത്ഥം വിശേഷ്യവും 'അയം' എന്ന ശബ്ദത്തിന്റെ അർത്ഥം വിശേഷണവുമാകുന്നു. 'അയം സഃ' എന്ന വാക്യപ്രയോഗത്തിൽ 'അയം' ശബ്ദത്തിന്റെ അർത്ഥം വിശേഷ്യവും 'സ' ശബ്ദത്തിന്റെ അർത്ഥം വിശേഷണവുമാകുന്നു. "സോഽയം ദേവദത്തഃ" എന്ന വാക്യത്തിലുള്ള "സഃ അയം" എന്ന രണ്ടു ശബ്ദങ്ങൾക്ക് ഭാഗത്യാഗലക്ഷണകൊണ്ട് തദ്ദേശകാലവിശിഷ്ടത്വം, ഏതദ്ദേശകാലവിശിഷ്ടത്വം എന്നീ രണ്ടു വിരോധികളായ അംശങ്ങളെ പരിത്യജിച്ച് അവിരുദ്ധമായ ദേവദത്തപിണ്ഡത്തിന്റെ മാത്രം ബോധമുണ്ടാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് ദേവദത്തപിണ്ഡം മാത്രമാണ് 'സോഽയം' എന്ന വാക്യത്തിന്റെ ലക്ഷ്യാർത്ഥം. ഇങ്ങനെയുള്ള വാക്യാർത്ഥമാകുന്ന ലക്ഷ്യമായ ദേവദത്തനോടുകൂടെ 'സോഽയം' എന്ന രണ്ടു പദങ്ങൾക്കും അവയുടെ

അർത്ഥത്തിനും ലക്ഷ്യലക്ഷണഭാവസംബന്ധം ഉണ്ട്. അറിയിക്കുന്നതിന്റെ പേർ ലക്ഷണമെന്നും അറിയുവാൻ യോഗ്യമായ അർത്ഥത്തിന്റെ പേർ ലക്ഷ്യമെന്നും ആകുന്നു. 'സോഽയം' എന്ന രണ്ടു പദങ്ങളെക്കൊണ്ടോ ഈ രണ്ടു പദങ്ങളുടെ അർത്ഥംകൊണ്ടോ ആ ദേവദത്തപിണ്ഡത്തെ അറിഞ്ഞുവരുന്നു. അതുകൊണ്ട് ആ പദവും ആ അർത്ഥവും ലക്ഷണവും ആ ദേവദത്തപിണ്ഡം ലക്ഷ്യവുമാകുന്നു. ഇനി തത്ത്വമസ്യാദി മഹാവാക്യങ്ങളിൽ ആ മൂന്നു സംബന്ധങ്ങളെ ഘടിപ്പിച്ചു പറയാം. തത്ത്വമസി എന്ന മഹാവാക്യത്തിലുള്ള 'തത്' എന്ന പദം പരോക്ഷത്വം, സർവ്വജ്ഞത്വം മുതലായ ധർമ്മങ്ങളോടുകൂടിയ ഈശ്വരചൈതന്യത്തിന്റെ വാചകമാകുന്നു. പരോക്ഷത്വാദിധർമ്മവിശിഷ്ടത്വം 'തത്'പദത്തിന്റെ പ്രവൃത്തിക്കു നിമിത്തവും അപരോക്ഷാദിധർമ്മവിശിഷ്ടത്വം 'ത്വം'പദത്തിന്റെ പ്രവൃത്തിക്കു നിമിത്തവും ആകുന്നു. അതുകൊണ്ട് 'തത്', 'ത്വം' എന്ന രണ്ടു പദങ്ങളുടെ പ്രവൃത്തിക്കുള്ള നിമിത്തങ്ങൾ വെവ്വേറെയാണ്. തത്, ത്വം എന്ന രണ്ടു പദങ്ങൾ ഭാഗത്യാഗലക്ഷണകൊണ്ട് ഒരേ അഖണ്ഡചൈതന്യത്തെ ബോധിപ്പിക്കുന്നവയാണ്. ഇതുതന്നെയാണ് തത്, ത്വം പദങ്ങളുടെ സാമാനാധികരണ്യസംബന്ധം. ആ തത് പദാർത്ഥമാകുന്ന ഈശ്വരചൈതന്യത്തിന്നും ത്വം പദാർത്ഥമാകുന്ന ജീവചൈതന്യത്തിന്നും അന്യോന്യം ഭേദഭ്രമത്തിന്റെ നിവൃത്തി വരുത്തുന്ന വിശേഷണ വിശേഷ്യഭാവസംബന്ധമുണ്ട്. 'തത്വമസി' എന്ന വാക്യപ്രയോഗത്തിൽ ആ തത്പദാർത്ഥം വിശേഷ്യവും ത്വംപദാർത്ഥം വിശേഷണവും ആകുന്നു. 'ത്വംതദസി' ഇങ്ങനെയുള്ള വാക്യപ്രയോഗത്തിൽ ത്വംപദാർത്ഥം വിശേഷ്യമാകുന്നു. തത്പദാർത്ഥം വിശേഷണവുമാണ്. ഇങ്ങനെ തത്ത്വം പദാർത്ഥങ്ങൾക്ക് അന്യോന്യം അഭേദരൂപേണ വിശേഷണവിശേഷ്യഭാവം ചെയ്യുന്നതുകൊണ്ട് ആ രണ്ടിന്റെ ഭേദഭ്രമത്തിന്ന് നിവൃത്തി ഉണ്ടാകുന്നതാണ്. തത്, ത്വം എന്ന രണ്ടു പദങ്ങൾക്കും ആ രണ്ടു പദങ്ങളുടേയും അർത്ഥമായ ഈശ്വരജീവന്മാർക്ക് വാക്യാർത്ഥഭൂതമായ അഖണ്ഡചൈതന്യത്തോടുകൂടി ലക്ഷ്യലക്ഷണഭാവസംബന്ധമുണ്ട്. ആ തത്, ത്വം മുതലായ വിരുദ്ധാംശങ്ങളെ തള്ളി അവിരുദ്ധമായ അഖണ്ഡചൈതന്യത്തെ മാത്രം കാണിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് ആ പദങ്ങളിലും ആ അർത്ഥങ്ങളിലും അഖണ്ഡചൈതന്യത്തെമാത്രം കാണിക്കുന്നതുകൊണ്ട് ആ പദങ്ങളിലും ആ അർത്ഥങ്ങളിലും ലക്ഷണരൂപത ഉണ്ട്. അഖണ്ഡചൈതന്യത്തിൽ ലക്ഷ്യ

രൂപതയുണ്ട്. ഇപ്പറഞ്ഞ മൂന്നു സംബന്ധം മാത്രമാണ് അന്യഗ്രന്ഥങ്ങളിലും,

"സാമാനാധികരണ്യം ച വിശേഷണവിശേഷ്യതാ
ലക്ഷ്യലക്ഷണഭാവശ്ച പദാർത്ഥപ്രത്യഗാത്മനാം" എന്ന ശ്ലോകംകൊണ്ടു പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതു്.

ശങ്ക:— മററുള്ള വേദാന്തഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ തത്ത്വമസ്യാദിവാക്യങ്ങൾക്കു് ഭാഗത്യാഗലക്ഷണകൊണ്ടു് അഖണ്ഡചൈതന്യത്തിൻെറ ബോധകത്വത്തെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ഇവിടെ ലക്ഷ്യലക്ഷണഭാവസംബന്ധംകൊണ്ടു് അഖണ്ഡചൈതന്യത്തിൻെറ ബോധകത്വം പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടു് ആ ഗ്രന്ഥങ്ങളോടുകൂടെ ഈ ഗ്രന്ഥത്തിന്നു് വിരോധമുണ്ടു്.

സമാധാനം:— ലക്ഷ്യലക്ഷണഭാവം, ഭാഗത്യാഗലക്ഷണ എന്നിവ രണ്ടിന്നും നാമമാത്രഭേദമേയുള്ളു. അർത്ഥംകൊണ്ടു ഭേദമില്ല. അതുകൊണ്ടു് വിരോധമില്ല. ഇതേ അഭിപ്രായത്തിലാണു് വാക്യവൃത്തി എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ആചാര്യൻ തത്ത്വമസ്യാദി വാക്യങ്ങൾക്കു് ഭാഗത്യാഗലക്ഷണകൊണ്ടു് അഖണ്ഡാർത്ഥബോധകത്വം പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതു്.

"തത്ത്വമസ്യാദിവാക്യം ച താദാത്മ്യപ്രതിപാദനേ
ലക്ഷ്യൌ തത്ത്വം പദാർത്ഥൌ ദ്വാവുപാദായ പ്രവർത്തതേ."

അർത്ഥം:— തത്ത്വമസ്യാദിമഹാവാക്യങ്ങൾ തത്, ത്വം എന്ന പദങ്ങളുടെ ലക്ഷ്യാർത്ഥങ്ങളെ സ്വീകരിച്ചുകൊണ്ടുമാത്രം അഖണ്ഡസ്വരൂപപ്രതിപാദനത്തിൽ പ്രവൃത്തമാകുന്നു. 'ലോകത്തിൽ'ഘടമാനയ', 'നീലോത്പലം' ഇത്യാദി വാക്യങ്ങൾ പദാർത്ഥങ്ങളുടെ സംസർഗ്ഗത്തേയോ വിശിഷ്ടാർത്ഥത്തേയോ ബോധിപ്പിക്കുന്നതുപോലെ തത്ത്വമസ്യാദിവാക്യങ്ങൾ അവ രണ്ടിനേയും ബോധിപ്പിക്കുന്നതല്ല. ഏകമായ അഖണ്ഡബ്രഹ്മസ്വരൂപത്തെ മാത്രം ബോധിപ്പിക്കുന്നതാണു്. ഇതു് വാക്യവൃത്തിയിൽ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്.

"സംസർഗ്ഗോ വാ വിശിഷ്ടോ വാ വാക്യാർത്ഥോ നാത്ര സമ്മതഃ
അഖണ്ഡൈകരസത്വേന വാക്യാർത്ഥോ വിദുഷാം മതഃ"

അർത്ഥം:— വേദാന്തശാസ്ത്രത്തിൽ തത്ത്വമസ്യാദിവാക്യങ്ങൾക്കു് സംസർഗ്ഗാർത്ഥമോ വിശിഷ്ടാർത്ഥമോ സമ്മതമല്ല.

അഖണ്ഡൈകരസബ്രഹ്മംതന്നെയാണ് വാക്യാർത്ഥരൂപേണ വിദ്വാന്മാക്ക് സമ്മതമായിട്ടുള്ളതു്.

ശങ്ക:— ഞാൻ ഈശ്വരനല്ല. എന്ന ലൌകികപ്രത്യക്ഷം ജീവേശ്വരഭേദത്തെതന്നെ വിഷയീകരിക്കുന്നു. "ദ്വാസുപർണ്ണാ സയുജാ സഖായാ" ഇത്യാദി ശ്രുതിയും ആ ഭേദത്തെതന്നെ പറയുന്നു. അതുകൊണ്ടു് പ്രത്യക്ഷശ്രുതിക്കു് വിരുദ്ധമായ അഖണ്ഡാർത്ഥത്തെ ആ മഹാവാക്യമെങ്ങനെ പറയും?

സമാധാനം:— 'തത്വമസി', 'അഹംബ്രഹ്മാസ്മി', 'അയമാത്മാ ബ്രഹ്മ', 'പ്രജ്ഞാനം ബ്രഹ്മ' ഇത്യാദ്യനേക ശ്രുതികളിൽ ജീവേശ്വരന്മാരുടെ അഭേദത്തെ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്. ആ ശ്രുതികൾക്കു് വിരുദ്ധമാകയാൽ അപ്പറഞ്ഞ പ്രത്യക്ഷം ഭ്രമമാകുന്നതേയുള്ളു. ചന്ദ്രന്റെ ചെറുതായ അളവിനെ വിഷയീകരിക്കുന്ന ലൌകികപ്രത്യക്ഷം ചന്ദ്രന്റെ യഥാർത്ഥമായ മഹത്പരിമാണത്തെ പറഞ്ഞിട്ടുള്ള ജ്യോതിശ്ശാസ്ത്രത്തിന്നു വിരുദ്ധമാകയാൽ ഭ്രമമാകുന്നതുപോലെ ഭേദവിഷയകമായ പ്രത്യക്ഷം അഭേദബോധകശ്രുതിക്കു് വിരുദ്ധമാകയാൽ ഭ്രമംതന്നെയാണ്. കൂടാതെ വാദി ജീവാത്മാവിൽ ഈശ്വരന്റെ ഭേദത്തെ സ്വീകരിക്കുന്നു. ആ ഭേദം ധർമ്മാധർമ്മങ്ങളെപ്പോലെ പ്രത്യക്ഷയോഗ്യമല്ല. എന്തെന്നാൽ ചക്ഷുരാദി ബാഹ്യേന്ദ്രിയങ്ങളെക്കൊണ്ടു് ബാഹ്യങ്ങളായ രൂപാദികളുടെമാത്രം പ്രത്യക്ഷമുണ്ടാകുന്നു. ആത്മാവിന്റേയോ ആത്മാവിലിരിക്കുന്ന ധർമ്മത്തിന്റേയോ പ്രത്യക്ഷം ഇന്ദ്രിയങ്ങളെക്കൊണ്ടു് ഉണ്ടാകുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടു് ഭേദത്തിന്റെ പ്രത്യക്ഷം ഇന്ദ്രിയങ്ങളെക്കൊണ്ടു സംഭാവ്യമല്ല. കൂടാതെ മനസ്സിൽ ഇന്ദ്രിയത്വംതന്നെ സംഭവിക്കാത്തതുകൊണ്ടു്, മനസ്സുകൊണ്ടും ആ ഭേദത്തിന്റെ പ്രത്യക്ഷം സംഭാവ്യമല്ല. ഭേദത്തെ സാക്ഷിഭാസ്യമായിട്ടു് സ്വീകരിക്കുകയാണെങ്കിൽ സ്വപ്നപദാർത്ഥങ്ങളുടെ മാതിരി ഭേദവും പ്രാതീതികം മാത്രമായിരിക്കും. ഇങ്ങനെ പ്രാതീതികമായ ഭേദപ്രത്യക്ഷംകൊണ്ടു് അഭേദത്തെ ബോധിപ്പിക്കുന്ന ശ്രുതിക്കു് ബാധയുണ്ടാകുന്നതല്ല. നേരെമറിച്ചു് ശ്രുതികൊണ്ടു് പ്രത്യക്ഷത്തിന്നു് ബാധ സംഭവിക്കുന്നതാണ്. അതുകൊണ്ടു് പ്രത്യക്ഷം ജീവേശ്വരഭേദത്തെ സിദ്ധമാക്കുന്നില്ല. "ദ്വാസുപർണ്ണാ" ഇത്യാദി ശ്രുതിക്കു് ജീവേശ്വരഭേദത്തിൽ താല്പര്യമില്ല. അതു് ലോകസിദ്ധഭേദത്തെ അനുവദിച്ചുംകൊണ്ടു് അഖണ്ഡബ്രഹ്മവിഷയത്തിൽമാത്രം താല്പര്യമുള്ളതാണ്. എന്തെന്നാൽ ഏതർത്ഥ

ത്തിന്റെ ജ്ഞാനം ഇഷ്ടഫലത്തെ കൊടുക്കുന്നുവോ, ഏതർത്ഥം പ്രത്യക്ഷാദിപ്രമാണംകൊണ്ടു് അജ്ഞാതമാകുന്നുവോ ആ അർത്ഥത്തിൽ മാത്രമാണു് ശ്രുതിയുടെ താല്പര്യം. ജീവബ്രഹ്മങ്ങളുടെ ഭേദം അജ്ഞാതമല്ല. ശാസ്ത്രസംസ്കാരമില്ലാത്തവർക്കും 'ഞാൻ ഈശ്വരനല്ലെ'ന്ന അറിവുണ്ടു്. ഭേദജ്ഞാനംകൊണ്ടു് ഒരു ഇഷ്ടഫലപ്രാപ്തിയും ഉണ്ടാകുന്നില്ല. നേരേമറിച്ചു് ''മൃത്യോഃ സ മൃത്യുമാപ്നോതി യ ഇഹ നാനേവ പശ്യതി'' എന്ന ശ്രുതിഭേദദർശിയായ പുരുഷനു് പിന്നെയും പിന്നേയും ജന്മമരണപ്രാപ്തിയെത്തന്നെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു.

''അഥ യോ ഽന്യാം ദേവതാമുപാസ്തേ ഽ
ന്യോ ഽസാവന്യോ ഽഹമസ്മീതി ന സ വേദ യഥാ പശുഃ

എന്ന ശ്രുതി ഭേദദർശിയെ പശുതുല്യനായി പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടു് ആ ശ്രുതിക്കു് ജീവബ്രഹ്മഭേദത്തിൽ താല്പര്യമില്ല; അഖണ്ഡബ്രഹ്മത്തിൽ മാത്രമാണു് താല്പര്യം. ആ അഖണ്ഡബ്രഹ്മം പ്രത്യക്ഷാദിപ്രമാണങ്ങൾക്കു് വിഷയമല്ലാത്തതിനാൽ അജ്ഞാതവുമാകുന്നു.

'തരതി ശോകമാത്മവിത്''
'ബ്രഹ്മവിദാപ്നോതി പരം'

'ബ്രഹ്മവിത് ബ്രഹ്മൈവ ഭവതി' ഇത്യാദി ശ്രുതികൾ അഖണ്ഡബ്രഹ്മത്തെ സംബന്ധിച്ച അജ്ഞാനത്തിന്റെ നിവൃത്തിയും പരമാനന്ദപ്രാപ്തിയുമാകുന്ന ഫലത്തെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടു് അഖണ്ഡബ്രഹ്മത്തിൽതന്നെയാണു് ആ ശ്രുതിയുടെ താല്പര്യമെന്നു് സിദ്ധമാകുന്നു.

ശങ്ക:— 'അഖണ്ഡബ്രഹ്മം'തന്നെയാണു് മഹാവാക്യങ്ങളുടെ അർത്ഥം എന്നു് മുമ്പു പറകയുണ്ടായി. ആ അഖണ്ഡത്വമെന്താണു്?

സമാധാനം:— ''വിജാതീയ സജാതീയ സ്വഗതഭേദശൂന്യത്വം = അഖണ്ഡത്വം''.

വിജാതീയഭേദം, സജാതീയഭേദം, സ്വഗതഭേദം എന്നീ മൂന്നു ഭേദങ്ങളില്ലായ്മതന്നെയാണു് ആ ബ്രഹ്മത്തിലുള്ള അഖണ്ഡത്വം.

ഇനി ബ്രഹ്മത്തിൽ ആ ഭേദമില്ലെന്നു കാണിക്കുവാൻ ഒന്നാമതായി അനാത്മവസ്തുക്കളിലുള്ള ഭേദത്തെ പറയാം. വിലക്ഷണജാതിയോടുകൂടിയ പദാർത്ഥങ്ങളുടെ പരസ്പരഭേദത്തെ വിജാതീയഭേദമെന്നു പറയുന്നു. വൃക്ഷങ്ങളിൽ ഘടപടാദിപദാർത്ഥങ്ങളുടെ ഭേദം ഇതിന്നു ദൃഷ്ടാന്തമാകുന്നു. അരയാലിന്നു വേപ്പിൽനിന്നുള്ള ഭേദവും അതുപോലെ വേപ്പിന്നു് അരയാലിൽനിന്നുള്ള ഭേദവും സജാതീയഭേദം ആകുന്നു. വൃക്ഷത്തിലുള്ള പത്രപുഷ്പശാഖാദികളുടെ വൃക്ഷത്തിൽനിന്നുള്ള ഭേദം സ്വഗതഭേദം ആകുന്നു. ഇങ്ങനെ അനാത്മപദാർത്ഥങ്ങളും ഇപ്പറഞ്ഞ മൂന്നു ഭേദങ്ങളുള്ളവതന്നെയാണു്. ബ്രഹ്മത്തിൽ ഈ മൂന്നു ഭേദങ്ങൾക്കു് സംഭാവ്യതയില്ല. ബ്രഹ്മത്തിൽ വിജാതീയഭേദം, ബ്രഹ്മഭിന്നമായി മററൊരു വസ്തു സത്യമായിട്ടുണ്ടെങ്കിൽ മാത്രമേ സംഭവിക്കയുള്ളൂ. അങ്ങനെ ഒരു സത്യവസ്തുതന്നെയില്ല. അവിദ്യാസഹിതമായ കാര്യപ്രപഞ്ചമെല്ലാം അധിഷ്ഠാനബ്രഹ്മത്തിൽ കല്പിതമാകയാൽ മിഥ്യതന്നെയാണു്. അതുകൊണ്ടു് ബ്രഹ്മത്തിൽ സജാതീയഭേദം സംഭാവ്യമല്ല. ബ്രഹ്മത്തിൽ സജാതീയഭേദം അതിന്നുള്ള സജാതീയമായ മററൊരു പദാർത്ഥമുണ്ടെങ്കിൽ സിദ്ധമായേക്കാം. അങ്ങനെ ഒരു പദാർത്ഥമില്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ 'തത്വമസി', 'അഹംബ്രഹ്മാസ്മി', 'അയമാത്മാ ബ്രഹ്മ', 'ക്ഷേത്രജ്ഞം ചാപി മാം വിദ്ധി' ഇത്യാദി ശ്രുതിസ്മൃതികൾ ജീവബ്രഹ്മങ്ങളുടെ ഐക്യത്തെതന്നെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. സജാതീയത്വം ഭിന്നവസ്തുക്കളിൽ ഉള്ളതാണു്. അഭിന്നവസ്തുക്കളിൽ ഇല്ല. അതുകൊണ്ടു ബ്രഹ്മത്തിൽ സജാതീയഭേദവും സംഭാവ്യമല്ല. ബ്രഹ്മത്തിൽ സ്വഗതഭേദം അവയവം, ഗുണം, ക്രിയ, ജാതി, സംബന്ധം എന്നീ അഞ്ചിലേതെങ്കിലും ഒന്നു് ഉണ്ടെങ്കിൽ മാത്രമേ സിദ്ധമാകയുള്ളൂ. ആ അഞ്ചിൽ ഒരു ധർമ്മവും ബ്രഹ്മത്തിലില്ല. 'നിഷ്കളം നിഷ്ക്രിയം ശാന്തം നിരവദ്യം നിരഞ്ജനം', 'സാക്ഷീ ചേതാഃ കേവലോ നിർഗ്ഗുണശ്ച', 'അസംഗോഹ്യയം പുരുഷഃ, 'നിത്യസ്സർവ്വഗതഃ സ്ഥാണുരചലോയം സനാതനഃ' ഇത്യാദി ശ്രുതിസ്മൃതികൾ ബ്രഹ്മത്തിൽ അവയവം മുതലായ അഞ്ചിനേയും നിഷേധിച്ചിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടു് ബ്രഹ്മത്തിൽ സ്വഗതഭേദവുമില്ല. ഇപ്പറഞ്ഞ മൂന്നു ഭേദങ്ങളിൽനിന്നുള്ള രഹിതത്വം (ഇല്ലായ്മ) തന്നെയാണു് ബ്രഹ്മത്തിലുള്ള അഖണ്ഡത്വം. അതിൽ സ്വഗതഭേദരഹിതത്വംമാത്രം അഖണ്ഡമാണെന്നു് പറകയാണെങ്കിൽ സാംഖ്യന്മാരുടെ ആത്മാവിൽ അഖണ്ഡത്വത്തിൻെറ ലക്ഷണത്തിന്നു് അതിവ്യാപ്തി വരും. എന്തുകൊണ്ടെന്നാ

ൽ ആ സാംഖ്യമതക്കാരും ആത്മാവിനെ അവയവം, ഗുണം, ക്രിയ, ജാതി, സംബന്ധം ഈ അഞ്ചും ഇല്ലാത്തതായിട്ടാണ് സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളത്. ആ അതിവ്യാപ്തിദോഷത്തെ നിവർത്തിപ്പാൻവേണ്ടി ആ ലക്ഷണത്തിൽ സജാതീയഭേദരഹിതത്വം എന്നു ചേർത്തു പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ആ സാംഖ്യന്മാർ അനേകം ആത്മാക്കളെ സ്വീകരിക്കുന്നതുകൊണ്ട് അവരുടെ മതത്തിൽ ആ ആത്മാവ് സജാതീയഭേദരഹിതമല്ല. അതുകൊണ്ട് അവരുടെ ആത്മാവിൽ അതിവ്യാപ്തിയുണ്ടാകയില്ല. സജാതീയസ്വഗതഭേദരഹിതത്വം എന്ന് അഖണ്ഡത്തിന്ന് ലക്ഷണം പറയുകയാണെങ്കിൽ ആ ലക്ഷണത്തിന്ന് ആകാശത്തിൽ അതിവ്യാപ്തി വരും. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ആകാശം ഏകമാണ്. അതുകൊണ്ട് സജാതീയഭേദരഹിതവുമാണ്. നിരവയവവും നിഷ്ക്രിയവുമാണ്. അതുകൊണ്ട് സ്വഗതഭേദവുമില്ല. ആ അതിവ്യാപ്തിദോഷത്തെ നിവർത്തിപ്പാൻവേണ്ടി ആ ലക്ഷണത്തിൽ വിജാതീയഭേദരഹിതത്വം പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ആകാശം വിജാതീയഭേദരഹിതമല്ല. പൃഥിവ്യാദിവിജാതീയപദാർത്ഥങ്ങളുടെ ഭേദത്തോടുകൂടിയതുതന്നെയാണ്. അതുകൊണ്ട് ആകാശത്തിൽ ആ ലക്ഷണത്തിന്ന് അതിവ്യാപ്തിയില്ല. വിജാതീയഭേദരഹിതത്വംമാത്രം അഖണ്ഡത്വമായി പറയുകയാണെങ്കിൽ ബ്രഹ്മത്തിൽ സജാതീയവും സ്വഗതവുമായ രണ്ടു ഭേദം പ്രാപ്തമായേയ്ക്കും. അതുകൊണ്ട് 'ഏകമേവാദ്വിതീയം ബ്രഹ്മ' എന്ന ശ്രുതിക്കു വിരോധം വരും. ആ ശ്രുതിവിരോധത്തെ നിവർത്തിപ്പാൻവേണ്ടി ആ ലക്ഷണത്തിൽ സജാതീയഭേദരഹിതത്വം പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ബ്രഹ്മത്തിൽ ഏകരസത്വസിദ്ധിക്കുവേണ്ടി സ്വഗതഭേദരഹിതത്വം പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. അഥവാ അഖണ്ഡത്വത്തിന്ന് മറ്റൊരു ലക്ഷണം പറയാം.

"ത്രിവിധപരിച്ഛേദശൂന്യത്വം = അഖണ്ഡത്വം"

അർത്ഥം:— ദേശപരിച്ഛേദം, കാലപരിച്ഛേദം, വസ്തുപരിച്ഛേദം ഈ മൂന്നുവിധം പരിച്ഛേദത്തിൽനിന്നുള്ള രഹിതത്വത്തെയാണ് ബ്രഹ്മത്തിലുള്ള അഖണ്ഡത്വം എന്നു പറയുന്നത്. അത്യന്താഭാവത്തിന്നുള്ള പ്രതിയോഗിത്വത്തെ ദേശപരിച്ഛേദത്വമെന്നു പറയുന്നു. ഘടത്വാദിധർമ്മങ്ങൾക്ക് പടാദ്യത്യന്താഭാവമിരിക്കുന്നു. ആ അത്യന്താഭാവത്തിന്റെ പ്രതിയോഗിത്വം ഘടത്വാദിധർമ്മങ്ങളിൽ ഇരിക്കുന്നു. ഇതുതന്നെയാണ് ഘടത്വാദിധർമ്മങ്ങളിലുള്ള ദേശപരിച്ഛേദം. പ്രാഗഭാവത്തിന്നും പ്രധ്വംസാഭാവത്തിന്നും ഉള്ള പ്രതിയോഗിത്വം കാല

പരിച്ഛേദമാണ്. ഘടത്തിന്റെ ഉല്പത്തിക്കുമുമ്പ് അതിന്റെ ഉപാദാനകാരണമാകുന്ന കാലങ്ങളിൽ പ്രാഗഭാവമിരിക്കുന്നു. അതുപോലെ അതിന്റെ നാശത്തിന്നുശേഷം ആ കാലങ്ങളിൽ പ്രധ്വംസാഭാവമിരിക്കുന്നു. ആ പ്രാഗഭാവത്തിന്റേയും പ്രധ്വംസാഭാവത്തിന്റേയും പ്രതിയോഗിത്വം ഘടപടങ്ങൾക്കുണ്ട്. ഇതുതന്നെയാണ് ഘടപടങ്ങൾക്കുള്ള വസ്തുപരിച്ഛേദം. ഇങ്ങനെ എല്ലാ അനാത്മപദാർത്ഥങ്ങളും മൂന്നു പരിച്ഛേദങ്ങളോടുകൂടിയവ മാത്രമാണ്. ബ്രഹ്മത്തിൽ ഇപ്പറഞ്ഞ മൂന്നു പരിച്ഛേദങ്ങളിൽ ഒന്നും ഇല്ല "ആകാശവത് സർവ്വഗതശ്ച നിത്യഃ", "മഹതോ മഹീയാൻ" ഇത്യാദി ശ്രുതികൾ ബ്രഹ്മത്തെ വിഭുവെന്നു പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. വിഭുദ്രവ്യത്തിന്നു് ഒരു സ്ഥാനത്തിലും അത്യന്താഭാവമുണ്ടാകുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടു് ബ്രഹ്മത്തിൽ ദേശപരിച്ഛേദം സംഭാവ്യമല്ല. "സത്യം ജ്ഞാനമനന്തം ബ്രഹ്മ', 'ന ജായതേ മ്രിയതേ വാ കദാചിത്'' ഇത്യാദി ശ്രുതികൾ ബ്രഹ്മത്തെ ഉല്പത്തിവിനാശരഹിതവും നിത്യവുമെന്നു പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. നിത്യവസ്തുവിന്നു് പ്രാഗഭാവവും പ്രധ്വംസാഭാവവും ഉണ്ടാകയില്ല. അതുകൊണ്ടു് ബ്രഹ്മത്തിൽ കാലപരിച്ഛേദവും സംഭാവ്യമല്ല. സ്വപ്നപദാർത്ഥങ്ങളെപ്പോലെ സർവ്വജഗത്തും ബ്രഹ്മത്തിൽ ആരോപിതമാകയാൽ മിഥ്യയാകുന്നു. ആരോപിതമായ മിഥ്യാവസ്തു അധിഷ്ഠാനത്തിൽനിന്നു് ഭിന്നമായ സത്തയോടുകൂടിയതല്ല. അതുകൊണ്ടു് അധിഷ്ഠാനമായ ബ്രഹ്മംതന്നെയാണ് ആ ജഗത്തിന്റെയെല്ലാം ആത്മാവായിരിക്കുന്നതു്. ഈ കാരണംകൊണ്ടു് ബ്രഹ്മത്തിൽ വസ്തുപരിച്ഛേദം സംഭാവ്യമല്ല.

ശ്രുതി:— "വേദാഹമേതമജരം പുരാണം സർവ്വാത്മാനം സർവ്വഗതം വിഭുത്വാത്''' അജരവും പുരാണവും എല്ലാററിന്റെ ആത്മാവും വിഭുവുമാകയാൽ സർവ്വഗതവും ആയ ബ്രഹ്മത്തെ ഞാൻ അപരോക്ഷമായി അറിയുന്നു. കല്പതരുകാരനായ ആചാര്യൻ അഖണ്ഡത്വത്തിന്നു് ഇങ്ങനെ ലക്ഷണം പറയുന്നു.

"അപര്യ്യായാനേക ശബ്ദപ്രകാശ്യത്വേ
സതി അവിശിഷ്ടത്വം = അഖണ്ഡത്വം." അപര്യ്യായങ്ങളായ അനേകശബ്ദങ്ങളെക്കൊണ്ടു് പ്രകാശിക്കപ്പെടുന്നതും വിശിഷ്ടഭാവരഹിതവുമായ വസ്തുവെ അഖണ്ഡമെന്നു പറയുന്നു. "തത്വമസി", "അഹംബ്രഹ്മാസ്മി'' ഇത്യാദി മഹാവാക്യങ്ങളിലുള്ള തത്, ത്വം മുതലായ ശബ്ദങ്ങൾ വാച്യാർത്ഥഭേദംകൊണ്ടു് പര്യ്യായങ്ങളല്ലാത്തവയും അ

നേകങ്ങളും ആകുന്നു. അങ്ങനെയുള്ള ശബ്ദങ്ങളെക്കൊണ്ടു് ബ്രഹ്മം പ്രകാശിതവും വിശിഷ്ടഭാവരഹിതവും ആകുന്നു. ഇതുതന്നെയാണു് ബ്രഹ്മത്തിലുള്ള അഖണ്ഡത്വം. 'ഘടഃ കലശഃ' എന്ന അനേകം ശബ്ദങ്ങളെക്കൊണ്ടു് ഘടം പ്രകാശിതമാണെങ്കിലും ആ ശബ്ദം അ പര്യായമല്ല. നീലമുത്പലം എന്ന പദത്തിൽ പര്യായമായ അനേകശബ്ദങ്ങളെക്കൊണ്ടു് ഉത്പലം പ്രകാശിതമാണെങ്കിലും അതു് വിശിഷ്ടഭാവരഹിതമല്ല; നീലഗുണവിശിഷ്ടംതന്നെയാണു്. അതുകൊണ്ടു് ആ ഘടനീലോത്പലാദികളിൽ അഖണ്ഡത്വത്തിന്റെ ലക്ഷണത്തിന്നു് അതിവ്യാപ്തിയുണ്ടാകുന്നില്ല.

''യതോ വാചോ നിവർത്തന്തേ അപ്രാപ്യ മനസാ സഹ'' ഇത്യാദി ശ്രുതികൾ ബ്രഹ്മത്തെ മനസ്സിന്നും വാക്കിന്നും വിഷയമല്ലെന്നു പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്. അതുകൊണ്ടു് ബ്രഹ്മത്തിൽ സാക്ഷാൽപ്രകാശ്യത്വം സംഭാവ്യമല്ല. എങ്കിലും വാച്യാത്മഭൂതമായ മായാന്തഃകരണങ്ങൾവഴിക്കു് ലക്ഷണാവൃത്തികൊണ്ടു് ബ്രഹ്മത്തിൽ ശബ്ദപ്രകാശ്യത്വം സംഭാവ്യമാണു്. ലക്ഷണാവൃത്തികൊണ്ടു ബ്രഹ്മത്തിൽ ശബ്ദപ്രകാശ്യത്വം സ്വീകരിക്കാതിരുന്നാൽ, ''തം ത്വൗപനിഷദം പുരുഷം പൃച്ഛാമി'' (ഉപനിഷത്താകുന്ന ശബ്ദപ്രമാണംകൊണ്ടു് അറിവാൻ യോഗ്യമായ ആ പരബ്രഹ്മത്തിന്റെ സ്വരൂപത്തെ ഞാൻ അങ്ങയോടു ചോദിക്കുന്നു) എന്ന ശ്രുതിക്കു് വിരോധമുണ്ടായേക്കും. അതുകൊണ്ടു് തത്ത്വമസ്യാദിമഹാവാക്യങ്ങൾ തത്ത്വം പദങ്ങളുടെ ലക്ഷ്യാർത്ഥത്തെ ഗ്രഹിച്ചു് അഖണ്ഡസ്വരൂപത്തെ പ്രതിപാദിക്കുന്നതിൽ പ്രവൃത്തങ്ങളാകുന്നു. ഇപ്പറഞ്ഞ അർത്ഥം സർവ്വദോഷരഹിതമാണു്.

ശങ്ക:— ഇപ്പറഞ്ഞപ്രകാരം 'തത്ത്വമസ്യാ'ദിവാക്യങ്ങൾ അഖണ്ഡാർത്ഥബോധകങ്ങളായിക്കൊള്ളട്ടെ. ആ ബോധംകൊണ്ടു് തദധികാരിക്കു് എന്തു ഫലമാണുണ്ടാകുന്നതു്?

സമാധാനം:— ശ്രോത്രിയനും ബ്രഹ്മനിഷ്ഠനുമായ ഗുരു ഈ അധികാരിക്കുവേണ്ടി തത്ത്വമസ്യാദിമഹാവാക്യങ്ങളെ ഉപദേശിക്കുമ്പോൾ ഈ അധികാരിപുരുഷന്നു് ഭാഗത്യാഗലക്ഷണകൊണ്ടു് മായാന്തഃകരണാദിവാച്യഭാഗങ്ങളെ തള്ളിയുംകൊണ്ടു് അഖണ്ഡബ്രഹ്മത്തിന്റെ ജ്ഞാനമുണ്ടാകുന്നു. അതായതു് 'അഹംബ്രഹ്മാസ്മി', 'ബ്രഹ്മൈവാഹമസ്മി' ഇങ്ങനെയുള്ള പരസ്പരാഭേദവിഷയകമായ

അപരോക്ഷജ്ഞാനമുണ്ടാകുന്നു. 'അഹംബ്രഹ്മാസ്മി' എന്ന വൃത്തി അഹംപദാർത്ഥമായ പ്രത്യഗാത്മാവിൽ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ അഭേദത്തെ വിഷയീകരിക്കുന്നു. അഹംപദാർത്ഥമായ പ്രത്യേക ചേതനത്തിൽ എല്ലാവക്കും അപരോക്ഷത്വവും ആത്മത്വവും സിദ്ധമാണ്. പ്രപഞ്ചത്തെ പരോക്ഷമായും അനാത്മാവായും സ്വീകരിക്കുന്നു. പ്രത്യഗാത്മാവിൽ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുമ്പോഠം, ബ്രഹ്മത്തെ വിഷയീകരിക്കുന്ന "ബ്രഹ്മൈവാഹമസ്മി" എന്ന അപരോക്ഷജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുമ്പോഠം ബ്രഹ്മത്തിന്റെ പരോക്ഷത്വത്തിന്റേയും അനാത്മത്തിന്റേയും നിവൃത്തിയുണ്ടാകുന്നു. ഈ ജീവാത്മാവിനെ ലോകം പരിച്ഛിന്നമായും അബ്രഹ്മരൂപമായും സ്വീകരിക്കുന്നു. ബ്രഹ്മത്തിൽ ഈ ജീവാത്മാവിന്റെ അഭേദത്തെ വിഷയീകരിക്കുന്ന "അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി" എന്ന അപരോക്ഷജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുമ്പോഠം ഈ ജീവാത്മാവിന്റെ പരിച്ഛിന്നത്വത്തിന്റേയും അബ്രഹ്മത്വത്തിന്റേയും നിവൃത്തിയുണ്ടാകുന്നു. അതുകൊണ്ടു് ഈ അധികാരിപുരുഷൻ ബ്രഹ്മത്തിൽ പരോക്ഷത്വത്തിന്റേയും അനാത്മത്വത്തിന്റേയും ശങ്കയെ നിവത്തിപ്പാൻവേണ്ടിയും തന്റെ ആത്മാവിൽ പരിച്ഛിന്നത്വത്തിന്റേയും അബ്രഹ്മത്വത്തിന്റേയും ശങ്കയെ നിവത്തിപ്പാൻവേണ്ടി 'അഹംബ്രഹ്മാസ്മി', 'ബ്രഹ്മൈവാഹമസ്മി' എന്നിങ്ങനെ ആത്മാവിലും ബ്രഹ്മത്തിലുമുള്ള പരസ്പരാഭേദം നിശ്ചയിക്കേണ്ടതാണ്. ഇങ്ങനെ തത്വമസ്യാദിമഹാവാക്യങ്ങളെക്കൊണ്ടു് ജന്യമായ അഖണ്ഡബ്രഹ്മാകാരമാകുന്ന അപരോക്ഷവൃത്തിയാകുന്ന ജ്ഞാനംകൊണ്ടു് കാര്യപ്രപഞ്ചസഹിതമായ അജ്ഞാനമാകുന്ന അനർത്ഥത്തിന്നു് നിവൃത്തിയുണ്ടാകുന്നു. അതുപോലെ ഈ പ്രത്യഗാത്മാവു് അഖണ്ഡൈകരസ ബ്രഹ്മാനന്ദരൂപേണ സ്ഥിതമാകുന്നു.

ശ്രുതി:— 'തരതി ശോകമാത്മവിത്'
'ബ്രഹ്മവിത് ബ്രഹ്മൈവ ഭവതി'

അർത്ഥം:— ആത്മസാക്ഷാൽക്കാരത്തോടുകൂടിയവൻ സർവ്വാനത്ഥമാകുന്ന ശോകത്തെ നശിപ്പിക്കുന്നു. "അഹംബ്രഹ്മാസ്മി" എന്നിങ്ങനെ ബ്രഹ്മത്തെ തന്റെ ആത്മരൂപേണ അറിയുന്ന വിദ്വാൻ

ബ്രഹ്മരൂപംതന്നെയാകുന്നു ഇത്യാദ്യനേകശ്രുതികൾ ആ ബ്രഹ്മവേത്താവായ പുരുഷന്നു് ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരംകൊണ്ടു് അജ്ഞാനനിവൃത്തിയും ബ്രഹ്മാനന്ദപ്രാപ്തിയും ആകുന്ന ഫലത്തെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു.

ഇതി ശ്രീമത് പരമഹംസ പരിവ്രാജകാചാര്യ
ശ്രീ സ്വാമി ഉദ്ധവാനന്ദഗിരി പൂജ്യപാദ
ശിഷ്യേണ സ്വാമി ചിദ്ഘനാനന്ദ
ഗിരിണാ വിരചിതേ പ്രാകൃത
തത്ത്വാനുസന്ധാനേ പ്രഥമ
പരിച്ഛേദഃ സമാപ്തഃ

ശ്രീ കാശീ വിശ്വേശ്വരാഭ്യാം നമഃ

തത്ത്വാനുസന്ധാനം

ദ്വിതീയപരിച്ഛേദം

"തത്ത്വമസി" മുതലായ മഹാവാക്യങ്ങളെക്കൊണ്ട് ഉണ്ടാകുന്നതും അപരോക്ഷ ബ്രഹ്മത്തെ വിഷയീകരിക്കുന്നതുമായ അപരോക്ഷവൃത്തികൊണ്ട് മുമ്പു പറഞ്ഞ അധികാരിക്ക് അജ്ഞാനനിവൃത്തിയും പരമാനന്ദ പ്രാപ്തിയും ഉണ്ടാകുമെന്ന് ഒന്നാമത്തെ പരിച്ഛേദത്തിന്റെ അവസാനത്തിൽ പറകയുണ്ടായി. അതിൽ ഇങ്ങിനെയൊരു ജിജ്ഞാസ (അറിവാനുള്ള ആഗ്രഹം) ഉണ്ടായേക്കാം. അതായത്:— ആ വൃത്തിയുടെ സ്വരൂപം എന്താണ്? ആ വൃത്തിയിൽ പ്രമാണം എന്താണ്? (ആ വൃത്തിയെ നമുക്ക് എതുകൊണ്ടറിയാം) ആ വൃത്തി എങ്ങനെയാണുണ്ടാകുന്നത്? ആ വൃത്തിയെക്കൊണ്ട് എന്താണ് പ്രയോജനം? എന്നു്. ഇങ്ങനെയുള്ള ജിജ്ഞാസയെ നിവർത്തിപ്പാൻ പ്രമാ, അപ്രമാ എന്നീ രണ്ടു തരത്തിലുള്ള വൃത്തിയെ നിരൂപണംചെയ്‌വാൻ വേണ്ടി ഒന്നാമത് ആ വൃത്തിയുടെ സാമാന്യലക്ഷണത്തെ പറയുന്നു.

ശങ്ക:— പ്രമാണംകൊണ്ടു മാത്രമേ പ്രമേയത്തിന്റെ സിദ്ധിയുണ്ടാകയുള്ളൂ. (പ്രമേയം=വിഷയം ഉണ്ടെന്നറിയുവാൻ കഴികയുള്ളൂ.) അതുകൊണ്ടു എതു ഗ്രന്ഥത്തിലും ഒന്നാമതായി പ്രമാണത്തെ തന്നെയാണ് നിരൂപണം ചെയ്യേണ്ടത്. അതിന്റെ ശേഷമേ പ്രമേയത്തെ നിരൂപണം ചെയ്‌വാൻ പാടുള്ളൂ. ഇതേ കാരണം കൊണ്ടുതന്നെയാണ് ന്യായശാസ്ത്രത്തിൽ ഒന്നാമതായി പ്രമാണത്തെയും രണ്ടാമതായി പ്രമേയത്തെയും നിരൂപണംചെയ്തിട്ടുള്ളതു്. എന്നാൽ ഇവിടെ പ്രഥമ പരിച്ഛേദത്തിൽ ബ്രഹ്മാത്മരൂപമായ പ്രമേയത്തെ നിരൂപണംചെയ്ത ശേഷമാണ് ദ്വിതീയപരിച്ഛേദത്തിൽ പ്രമാണത്തെ നിരൂപണംചെയ്യുന്നത്. ഈ സമ്പ്രദായം ഇതര ശാസ്ത്രങ്ങൾക്ക് വിരുദ്ധമാകുന്നു.

സമാധാനം :— ന്യായശാസ്ത്രം മുതലായ മററു ശാസ്ത്രങ്ങളിൽ പ്രമേയത്തിന്നു ജഡത്വമുള്ളതിനാൽ (പ്രമേയം ജഡമാണെന്നു് അഭിപ്രായമുള്ളതിനാൽ) ആ പ്രമേയത്തിൻെറ സിദ്ധി പ്രമാണത്തിന്നധീനമായിട്ടാണിരിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ടു് അന്യശാസ്ത്രങ്ങളിൽ പ്രമാണത്തെ നിരൂപണംചെയ്തിട്ടു മാത്രമേ പ്രമേയത്തെ നിരൂപണംചെയ്യാൻ പാടുള്ളൂ.

ഈ വേദാന്തശാസ്ത്രത്തിലാകട്ടെ, പ്രമാണം തുടങ്ങിയ എല്ലാ വ്യവഹാരങ്ങളുടെ സാധകവും (സാധിപ്പിക്കുന്നതും) അതിരിക്തവുമായ ആത്മാവാകുന്ന സാക്ഷിചൈതന്യം മാത്രമാകുന്നു പ്രമേയം. അതുകൊണ്ടു് ഈ വേദാന്തശാസ്ത്രത്തിൽ ഒന്നാമതായി ചൈതന്യമാകുന്ന പ്രമേയത്തെ നിരൂപണംചെയ്തിട്ടുതന്നെ പ്രമാണാദികളെ നിരൂപണംചെയ്യേണ്ടതാണു്. ഇക്കാര്യം സംക്ഷേപശാരീരകം എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ശ്രീ സർവ്വജ്ഞമഹാമുനി പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്.

ശ്ലോകം:— "മാനേന മേയാവഗതിശ്ച യുക്താ
ധർമ്മസ്യ ജാഡ്യാദഥിധീ നിഷ്കാണ്ഡേ
മേയേന മാനാവഗതിശ്ച യുക്താ
വേദാന്ത വാക്യേഷ്വജഡം ഹി മേയം." ഇതി.

(അർത്ഥം)— പൂർവ്വമീമാംസയിൽ ധർമ്മം തുടങ്ങിയ പ്രമേയങ്ങളെല്ലാം ജഡങ്ങളാകുന്നു. അതുകൊണ്ടു് പ്രമേയസിദ്ധി പ്രമാണങ്ങളെക്കൊണ്ടുതന്നെയുണ്ടാകണം. വേദാന്തശാസ്ത്രങ്ങളിലാകട്ടെ, ബ്രഹ്മാത്മരൂപമായ പ്രമേയം ചേതനമാകുന്നു. അതുകൊണ്ടു് ആ പ്രമേയത്തിൻെറ സിദ്ധി പ്രമാണംകൊണ്ടു് ഉണ്ടാവുകയില്ലെന്നു മാത്രമല്ല ചേതനമായ പ്രമേയംകൊണ്ടു മാത്രമേ ജഡമായ പ്രമാണത്തിൻെറ സിദ്ധിയുണ്ടാകയുള്ളൂ—എന്നു്.

ഇനി ആ വൃത്തിയുടെ സാമാന്യലക്ഷണം പറയാം:—

"വിഷയ ചൈതന്യാഭിവ്യഞ്ജകഃ
അന്തഃകരണാജ്ഞാനയോഃ പരിണാമവിശേഷഃ = വൃത്തിഃ"

(അർത്ഥം)— ഘടം, പടം തുടങ്ങിയ വിഷയങ്ങളാൽ അവച്ഛിന്നമായ ചൈതന്യത്തെ വിഷയചൈതന്യമെന്നും ആ വിഷയചൈതന്യത്തിൻെറ അഭിവ്യഞ്ജകമായ (മറവു നീക്കി പ്രകാശിപ്പി

കന്നു) അന്തഃകരണത്തിന്റേയോ അജ്ഞാനത്തിന്റേയോ പരിണാമവിശേഷത്തെ വൃത്തിജ്ഞാനമെന്നും പറയുന്നു.

ക്രോധം, ഇച്ഛാ, സുഖം, ദുഃഖം മുതലായ അന്തഃകരണത്തിന്റേയും ആകാശം മുതലായവ അജ്ഞാനത്തിന്റേയും പരിണാമങ്ങളാണെങ്കിലും ക്രോധാദികളിൽ വിഷയചൈതന്യത്തിന്റെ അഭിവ്യഞ്ജകത്വമില്ല. അതുകൊണ്ട് ''വിഷയചൈതന്യാഭിവ്യഞ്ജകഃ'' എന്ന പദം പറകയാൽ ക്രോധാദികളിൽ വൃത്തിയുടെ ലക്ഷണത്തിന്നു് അതിവ്യാപ്തിയുണ്ടാകുന്നതല്ല. കൂടാതെ—ചക്ഷുരാദീന്ദ്രിയങ്ങൾ സ്വജന്യവൃത്തിദ്വാരാ (വിഷയങ്ങളുമായുള്ള സംബന്ധം കൊണ്ടുണ്ടാവുന്ന വൃത്തിവഴിക്കു്) ആ വിഷയചൈതന്യത്തിന്റെ അഭിവ്യഞ്ജകങ്ങളാണെങ്കിലും ഈ ചക്ഷുരാദീന്ദ്രിയങ്ങൾ അജ്ഞാനത്തിന്റേയോ അന്തഃകരണത്തിന്റേയോ പരിണാമമല്ല. കിന്തു—തേജസ്സ് മുതലായ ഭൂതങ്ങളുടെ പരിണാമമാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് 'അന്തഃകരണാജ്ഞാനയോഃ പരിണാമഃ' എന്നു പറകയാൽ ചക്ഷുരാദീന്ദ്രിയങ്ങളിൽ ആ വൃത്തിയുടെ ലക്ഷണത്തിന്നു് അതിവ്യാപ്തി ഉണ്ടാകുന്നതല്ല.

അതിവ്യാപ്തി, അവ്യാപ്തി, അസംഭവം ഈ മൂന്നു ദോഷങ്ങളുടേയും സ്വരൂപം പ്രഥമപരിച്ഛേദത്തിൽ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്.

ശങ്ക:— വൃത്തിയുടെ ലക്ഷണം പറയുന്നിടത്തു് വിഷയചൈതന്യത്തിന്റെ അഭിവ്യഞ്ജകത്വം എന്നു പറകയുണ്ടായി; ആ അഭിവ്യഞ്ജകം എന്നതു് എന്താകുന്നു?

സമാധാനം:— ''അപരോക്ഷ വ്യവഹാരജനക(ത്വ)ം = അഭിവ്യഞ്ജക(ത്വ)ം''

(അർത്ഥം)— ഇതു് ഘടമാകുന്നു, ഇതു് പടമാകുന്നു എന്നിങ്ങിനെയുള്ള അപരോക്ഷവ്യവഹാരത്തെ ഉണ്ടാക്കുന്ന കാരണത്തെ വൃത്തിയിലുള്ള വിഷയചൈതന്യത്തിന്റെ അഭിവ്യഞ്ജകമെന്നു് പറയുന്നു.

ശങ്കാ:— ചക്ഷുരാദീന്ദ്രിയങ്ങളെക്കൊണ്ടുള്ള അപരോക്ഷവൃത്തികളിൽ ഈ അപരോക്ഷവ്യവഹാരജനകത്വം സംഭവിക്കുന്നതാണെങ്കിലും അനുമാനാദി പ്രമാണംകൊണ്ടുണ്ടാവുന്ന അനുമിതി മുത

ലായ പരോക്ഷവൃത്തികളിൽ അപരോക്ഷവ്യവഹാരജനകത്വം സം ഭവിക്കുന്നില്ല. എന്തെന്നാൽ—'പർവ്വതോ വഹ്നിമാൻ' (പർവ്വതം വഹ്നിയോടുകൂടിയതാകുന്നു) ഈ അനുമിതിക്കുശേഷം 'അയം വഹ്നിഃ' (ഇത് വഹ്നിയാകുന്നു) എന്ന അപരോക്ഷവ്യവഹാരം ഉണ്ടാവുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ട്—അനുമിതി മുതലായ പരോക്ഷവൃ ത്തികളിൽ ആ അഭിവ്യഞ്ജകത്വമില്ലാത്തതുകൊണ്ട് ഈ വൃത്തി യുടെ ലക്ഷണത്തിന്ന് അവ്യാപ്തി എന്ന ദോഷം വരും.

സമാധാനം:— ഇങ്ങനെ ദോഷമുള്ളതുകൊണ്ട് ആ അഭിവ്യ ഞ്ജകത്വത്തെ മറ്റൊരു തരത്തിൽ നിർവ്വചിക്കാം.

"ആവരണനിവർത്തകത്വം = അഭിവ്യഞ്ജകത്വം."

(അർത്ഥം) — വൃത്തികളിലുള്ള ആവരണനിവർത്തക(ത്വ)ത്തെ (മറവുനീക്കുന്നതിനെ) വിഷയചൈതന്യത്തിന്റെ അഭിവ്യഞ്ജക മെന്നു പറയുന്നു. ഈ അഭിവ്യഞ്ജകത്വം അനുമിതി മുതലായ പരോ ക്ഷവൃത്തികളിലും ഉണ്ട് അതുകൊണ്ട് പരോക്ഷവൃത്തികളിൽ ഇപ്പറഞ്ഞ ലക്ഷണത്തിന്ന് അവ്യാപ്തി ഉണ്ടാകുന്നതല്ല.

ഇതിന്റെ താൽപര്യം ഇതാകുന്നു; അജ്ഞാനംകൊണ്ടുള്ള ആവരണം രണ്ടു തരത്തിലാണ്. അതിൽ ഒന്ന് അസത്വാപാദകാ വരണവും മറേറത് അഭാനാപാദകാവരണവും. 'ഘടാദിവിഷയ ങ്ങൾ ഇല്ല' എന്ന വ്യവഹാരത്തിന്ന് ഹേതുവായ ആവരണത്തെ അസത്വാപാദകാവരണമെന്നും, 'ഘടാദിപദാർത്ഥങ്ങൾ ഭാനംചെയ്യു ന്നില്ല' എന്ന വ്യവഹാരത്തിന്ന് കാരണമായ ആവരണത്തെ (മറ വിനെ) അഭാനാപാദകാവരണം എന്നും പറയുന്നു. ഇതിൽ അഭാ നാപാദകാവരണത്തെ അപരോക്ഷജ്ഞാനം കൊണ്ടു മാത്രമേ നിവ ർത്തിപ്പാൻ കഴികയുള്ളൂ. പരോക്ഷജ്ഞാനംകൊണ്ട് നിവർത്തിപ്പാൻ കഴികയില്ല. അസത്വാപാദകാവരണത്തിന്റെ നിവൃത്തി അനു മിത്യാദി പരോക്ഷജ്ഞാനംകൊണ്ടുമുണ്ടാകും. അതായത്—ധൂമമാ കുന്ന ഹേതുവിന്റെ ജ്ഞാനംകൊണ്ട് 'പർവ്വതം വഹ്നിയോടുകൂടിയ താകുന്നു' എന്ന അനുമിതിയും (അനുമാനംകൊണ്ടുണ്ടായ ജ്ഞാനവും) ശാസ്ത്രപ്രമാണത്തിൽനിന്ന് സ്വർഗ്ഗാദികളുടെ പരോക്ഷജ്ഞാനവും ഉണ്ടായിരിക്കേ 'പർവ്വതത്തിൽ തീയില്ല', 'സ്വർഗ്ഗാദികൾ ഇല്ല' എന്നിങ്ങനെ ഇല്ലെന്ന വ്യവഹാരം ഉണ്ടാവുന്നതല്ല. "തീയുണ്ട്", "സ്വർഗ്ഗമുണ്ട്" എന്നിങ്ങനെ ഉണ്ടെന്ന വ്യവഹാരം മാത്രമേ ഉണ്ടാക

യുള്ളു. അതുകൊണ്ട് അനുമിത്യാദി പരോക്ഷവൃത്തികളിലും ആ അസത്ത്വാപാദകാവരണത്തിൻെറ നിവർത്തകത്വം ഉണ്ട്. (അനുമിതി മുതലായ പരോക്ഷവൃത്തികളും ആ അസത്ത്വാപാദകാവരണത്തെ നിവർത്തിക്കും എന്നർത്ഥം.)

അഥവാ, ആ അജ്ഞാനംകൊണ്ടുള്ള ആവരണത്തെത്തന്നെ വിഷയചൈതന്യനിഷ്ഠമായ ആവരണമെന്നും പ്രമാതൃചൈതന്യനിഷ്ഠമായ ആവരണമെന്നും രണ്ടു പ്രകാരത്തിൽ പറയാം. വിഷയചൈതന്യനിഷ്ഠമായ ആവരണത്തിൻെറ നിവൃത്തി അപരോക്ഷജ്ഞാനംകൊണ്ടു മാത്രമേ ഉണ്ടാകയുള്ളു. പ്രമാതൃചൈതന്യനിഷ്ഠമായ ആവരണത്തിൻെറ നിവൃത്തി പരോക്ഷജ്ഞാനംകൊണ്ടുണ്ടാവുന്നതാണ്. അതുകൊണ്ടു ആ അനുമിതി മുതലായ പരോക്ഷവൃത്തികളിൽ ആവരണനിവർത്തകത്വമാകുന്ന (മറവു നീക്കുക എന്ന) അഭിവ്യഞ്ജകത്വം സിദ്ധിച്ചതോടുകൂടി അപ്പറഞ്ഞ വൃത്തിയുടെ ലക്ഷണത്തിന്ന് അവ്യാപ്തിദോഷം സംഭവിക്കുന്നതല്ല.

ശങ്ക:— സുഖദുഃഖാദികളെ വിഷയീകരിക്കുന്ന വൃത്തിജ്ഞാനത്തിലും ഈശ്വരൻെറ മായാവൃത്തിയാകുന്ന ജ്ഞാനത്തിലും അവിദ്യാവൃത്തിയാകുന്ന ഭ്രമജ്ഞാനത്തിലും ആവരണനിവർത്തകത്വമില്ലാത്തതുകൊണ്ട് ആ വൃത്തികളിൽ അപ്പറഞ്ഞ ലക്ഷണത്തിന്ന് അവ്യാപ്തിവരും.

ഈ അരുചിയുള്ളതുകൊണ്ട് അഭിവ്യഞ്ജകത്വത്തെ മറെറാരു തരത്തിൽ നിർവ്വചനം ചെയ്യേണ്ടിയിരിക്കുന്നു.

സമാധാനം:— "അസ്തിവ്യവഹാരജനകത്വം = അഭിവ്യഞ്ജകത്വം".

(അർത്ഥം)—ഘടം ഉണ്ട്, പടം ഉണ്ട് എന്ന അസ്തിവ്യവഹാരത്തിൻെറ ജനകത്വത്തെ വൃത്തിയിലെ വിഷയചൈതന്യത്തിൻെറ അഭിവ്യഞ്ജകത്വം എന്നു പറയുന്നു. ഈ അഭിവ്യഞ്ജകത്വം ആ അപരോക്ഷവൃത്തികളിലും സുഖാദിവൃത്തികളിലും മായവൃത്തികളിലും ഭ്രമവൃത്തികളിലും എല്ലാം ഉണ്ട്. അതുകൊണ്ട് ഈ ലക്ഷണത്തിന്ന് ഒരു വൃത്തിയിലും അവ്യാപ്തി ഉണ്ടാകുന്നതല്ല.

ശങ്ക:— മുമ്പ് വൃത്തിയുടെ ലക്ഷണം പറയുന്ന അവസരത്തിൽ അന്തഃകരണത്തിൻെറയോ അജ്ഞാനത്തിൻെറയോ പരിണാ

മത്തെ വൃത്തി എന്നു പറയുകയുണ്ടായി. അതു ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ, "പൂർവ്വരൂപ പരിത്യാഗേന രൂപാന്തരാപത്തിഃ = പരിണാമഃ"

(അത്ഥം)—വസ്തുക്കളുടെ മുമ്പത്തെ സ്വരൂപത്തിൻെറ പരിത്യാഗത്തോടുകൂടിയ അന്യരൂപപ്രാപ്തിയെ പരിണാമമെന്നു പറയുന്നു. (ഒരു വസ്തു തൻെറ ആദ്യത്തെ രൂപത്തെ വിട്ട് മറെറാരു രൂപത്തെ കൈക്കൊള്ളുന്നതിന്ന് പരിണാമം എന്നു പേർ) ഇതു തന്നെ ആ പരിണാമത്തിൻെറ ലക്ഷണമായി സ്വീകരിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. അതു ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ ലോകത്തിൽ ഒരു വസ്തുവും പൂർവ്വരൂപമുണ്ടായിരിക്കെ അഥവാ പൂർവ്വരൂപം നഷ്ടമായിരിക്കെ മറെറാരു രൂപത്തെ പ്രാപിച്ചതായി കണ്ടിട്ടില്ല. കൂടാതെ വേദാന്ത ശാസ്ത്രത്തിൽ വിവത്തവാദത്തെ മാത്രമാണ് സ്വീകരിച്ചുകാണുന്നത്; പരിണാമവാദത്തെയല്ല. പരിണാമവാദത്തെ സ്വീകരിക്കുന്നപക്ഷം സിദ്ധാന്തത്തിന്ന് വിരോധവും വരും.

ഇങ്ങനെയുള്ള ശങ്കയെ പരിഹരിപ്പാൻവേണ്ടി പരിണാമത്തിൻേറയും വിവത്തത്തിൻേറയും ലക്ഷണത്തെ പറയുന്നു.

സമാധാനം :—"ഉപദാന സമസത്താകാന്യഥാഭാവഃ = പരിണാമഃ, "ഉപാദാന വിഷമസത്താകാന്യഥാ ഭാവഃ = വിവത്തഃ"

(അത്ഥം)—ഉപാദാനകാരണത്തിൻെറ സമാനസത്തയോടുകൂടിയ (ഉപാദാനത്തിൻെറ) അന്യഥാഭാവത്തെ (മറെറാരു നിലയെ) പരിണാമമെന്നു പറയുന്നു. എങ്ങനെ എന്നാൽ—ദധി (തൈർ) ദുഗ്ദ്ധത്തിൻെറ (പാലിൻെറ) പരിണാമം ആകുന്നു. ദുഗ്ദ്ധത്തിന്നുള്ള വ്യാവഹാരിക സത്തപോലെ തന്നെ ദധിക്കും വ്യാവഹാരികസത്തയുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് ദധി ദുഗ്ദ്ധമാകുന്ന ഉപാദാനകാരണത്തിൻെറ സമാനസത്തയോടുകൂടിയതാകുന്നു. ആ ദധിക്കും ദുഗ്ദ്ധത്തിന്നും വ്യാവഹാരികസത്ത ഒരുപോലെയാകുന്നു എന്നു സാരം. ദധിയിൽ ദുഗ്ദ്ധം എന്ന വ്യവഹാരം ഇല്ലാത്തതുകൊണ്ട് ദധി ദുഗ്ധത്തിൻെറ അന്യഥാഭാവവും ആകുന്നു. അതുകൊണ്ട് ദധിയിൽ ദുഗ്ധത്തിൻെറ പരിണാമത്വം സംഭവിക്കുന്നതാണ്.

"ഉപാദാനകാരണത്തിൽനിന്ന് വിഷമമായിരിക്കുന്ന സത്തയോടുകൂടിയ (ആ ഉപാദാനത്തിൻെറ) അന്യഥാ ഭാവത്തെ വിവത്ത

രെന്നു പറയുന്നു.'' എന്തിനെ എന്നാൽ—രജ്ജുവിൽ പ്രതീതമായ സർപ്പം ആ രജ്ജുവച്ഛിന്ന ചൈതന്യത്തിന്റെ വിവർത്തമാകുന്നു. ആ ചൈതന്യത്തിന്നു് പാരമാർത്ഥികസത്തയും കല്പിതസർപ്പത്തിന്നു് പ്രാതിഭാസികസത്തയുമാണ് ഉള്ളതു്. അതുകൊണ്ടു് സർപ്പം ചൈതന്യമാകുന്ന ഉപാദാനകാരണത്തിൽനിന്നു് വിഷമമായ സത്തയോടുകൂടിയതാണ്. കൂടാതെ, ''ഇതു സർപ്പമാകുന്നു'' എന്ന വ്യവഹാരത്തിന്നു് വിഷയമാകയാൽ സർപ്പം ചൈതന്യത്തിന്റെ അന്യഥാഭാവമാകുന്നു. അതുകൊണ്ടു് കല്പിതസർപ്പത്തിൽ ചൈതന്യത്തിന്റെ വിവർത്തത്വം സംഭവിക്കുന്നതാണ്.

''അന്യഥാഭാവഃ=പരിണാമഃ'' എന്നു മാത്രം ആ പരിണാമത്തിന്നു് ലക്ഷണം ചെയ്യുന്നപക്ഷം അന്യഥാഭാവമാകുന്ന വിവർത്തത്തിൽ ആ പരിണാമത്തിന്റെ ലക്ഷണത്തിന്നു് അതിവ്യാപ്തി ഉണ്ടാകും. ആ അതിവ്യാപ്തിയെ നിവൃത്തിക്കുവാൻ ''ഉപാദാനസമസത്താക'' എന്ന പദം പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. വിവർത്തം ഉപാദാനത്തിന്റെ സമസത്തയോടുകൂടിയതല്ലായ്കയാൽ വിവർത്തത്തിൽ ഈ പരിണാമത്തിന്റെ ലക്ഷണത്തിന്നു് അതിവ്യാപ്തിയുണ്ടാകുന്നതല്ല. ഈപ്രകാരം വിവർത്തത്തിന്റെ ലക്ഷണത്തിലും അന്യഥാഭാവരൂപമാകുന്ന പരിണാമത്തിൽ അതിവ്യാപ്തിയെ നിവർത്തിപ്പാൻവേണ്ടി ''ഉപാദാനവിഷമസത്താക'' എന്ന പദം പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ഇപ്പറഞ്ഞതിന്നനുസരിച്ചു് വിവർത്തനത്തിന്നും പരിണാമത്തിന്നും ഭേദം അറിഞ്ഞുകൊള്ളേണ്ടതാണ്. ആ പ്രസംഗത്തിൽ അപ്പറഞ്ഞ വൃത്തി അന്തഃകരണം, അജ്ഞാനം ഇവയാകുന്ന ഉപാദാനകാരണത്തെ അപേക്ഷിച്ചു് പരിണാമവും, അധിഷ്ഠാന ചൈതന്യത്തെ അപേക്ഷിച്ചു വിവർത്തവും ആകുന്നു. അതുകൊണ്ടു് പരിണാമത്തിന്റെ അപ്രസിദ്ധിയും സിദ്ധാന്തവിരോധവും ഉണ്ടാവുന്നതല്ല.

ശങ്കാ:—അന്തഃകരണം നിരവയവദ്രവ്യമാകുന്നു. അതുകൊണ്ടു് അന്തഃകരണത്തിന്നു് വൃത്തിയാകുന്ന പരിണാമം സംഭവിക്കുന്നതല്ല. എന്തെന്നാൽ, ലോകത്തിൽ സാവയവമായ (അവയവങ്ങളുള്ള) പാലു് മുതലായവസ്തു മാത്രമേ തൈർ മുതലായ പരിണാമം കണ്ടുവരുന്നുള്ളൂ. നിരവയവദ്രവ്യത്തിന്നു് എവിടേയും പരിണാമം കാണ്മാനില്ല. ഇനി നിരവയവദ്രവ്യത്തിന്നും പരിണാമം ഉണ്ടെന്നു പറയുന്നപക്ഷം നിരവയവദ്രവ്യത്തിന്നു നാശം സംഭവിച്ചേയ്ക്കാം.

സമാധാനം :—തന്മനോ*f*കുരുത" (അർത്ഥം—ആ പരമാത്മാവ് മനസ്സിനെ സൃഷ്ടിച്ചു.) ഇത്യാദി ശ്രുതികളിൽ മനസ്സാകുന്ന അന്തഃകരണത്തിൻെറ ഉൽപത്തിയെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ഉൽപത്തിയോടുകൂടിയ സകലദ്രവ്യങ്ങളും പാലുപോലെ സാവയവങ്ങൾ തന്നെയാകുന്നു. അതുകൊണ്ടു് അന്തഃകരണം സാവയവമാകയാൽ പരിണാമിയാണെന്നു് സിദ്ധമാകുന്നു. കൂടാതെ. അന്തഃകരണത്തിന്നു് സാവയവത്വം ശ്രുതിപ്രമാണംകൊണ്ടു സിദ്ധമായതുപോലെ വൃത്തിജ്ഞാനത്തിന്നും അന്തഃകരണധർമ്മത്വം ശ്രുതിപ്രമാണസിദ്ധമാകുന്നു.

"കാമഃ സങ്കല്പോ വിചികിത്സാ ശ്രദ്ധാ*f*ശ്രദ്ധാ
ധൃതിരധൃതിർഹ്രീർധീർഭീരിത്യേതത്സർവ്വം മന ഏവ."

(അർത്ഥം)—ഇച്ഛാ, സങ്കല്പം, സംശയം, ശ്രദ്ധാ, അശ്രദ്ധാ, ധൈര്യം, അധൈര്യം, ലജ്ജാ, വൃത്തിജ്ഞാനം, ഭയം ഇതെല്ലാം മനസ്സിൻെറ ധർമ്മംതന്നെയാകുന്നു.

ശങ്കാ:— "അഹം ജാനാമി, അഹം ഇച്ഛാമി" ഇപ്രകാരമുള്ള അനുഭവം സർവ്വലോകങ്ങൾക്കുമുള്ളതാണു്. ഈ അനുഭവംകൊണ്ടു് ജ്ഞാനേച്ഛാദികൾ ആത്മാവിൻെറ ധർമ്മങ്ങളാകുന്നു എന്നു സിദ്ധമാകുന്നു. അതുകൊണ്ടു് ജ്ഞാനേച്ഛാദികളെ അന്തഃകരണധർമ്മമായി സ്വീകരിക്കുന്നപക്ഷം അപ്പറഞ്ഞ അനുഭവത്തിന്നു് വിരോധവും വരും. ഈ അനുഭവത്തിന്നു് യാതൊരു ബാധയും ഇല്ല. അതുകൊണ്ടു് ഈ അനുഭവം ഭ്രമമാകുന്നതല്ല. ജ്ഞാനേച്ഛാദികൾ മനസ്സാകുന്ന നിമിത്തകാരണംകൊണ്ടു് ഉണ്ടായവയാകുന്നു. "ഏതൽ സർവ്വം മന ഏവ" ഈ ശ്രുതി ഇച്ഛാദികളെയെല്ലാം മനോജന്യങ്ങളാകുന്നു എന്നു പറയുന്നു. അതുകൊണ്ടു് ആ ശ്രുതിവചനത്തിൽനിന്നും ജ്ഞാനേച്ഛാദികൾക്കു് അന്തഃകരണധർമ്മത്വം സിദ്ധമാകുന്നില്ല.

സമാധാനം:— വാസ്തവമായി ദാഹകത്വമില്ലാത്ത ലോഹപിണ്ഡത്തിൽ അഗ്നിയുടെ താദാത്മ്യസംബന്ധംവഴിക്കു് ഈ ലോഹപിണ്ഡം ദഹിപ്പിക്കുന്നു എന്ന ദാഹകർത്തൃത്വവ്യവഹാരം ഉള്ളതുപോലെ അന്തഃകരണം, ആത്മാവു് ഇവ രണ്ടിൻേറയും താദാത്മ്യാധ്യാസംകൊണ്ടു തന്നെ, "ഞാൻ അറിയുന്നു, ഞാൻ ഗ്രഹിക്കുന്നു" ഇത്യാദ്യനുഭവം ഉണ്ടാകുന്നു. അധ്യാസത്തിൽ ഒരു പ്രമാണവും ഇല്ല എന്നു പറ

യുന്നതു് ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ—അധ്യാസത്തിൽ പുരുഷന്നു് സ്വാനുഭവംതന്നെയാണു് പ്രമാണം. ആ രീതിയെ കാണിക്കാം. ''ഞാൻ അറിയുന്നു'' എന്ന അനുഭവം എല്ലാവക്കും ഉള്ളതാകുന്നു. ഈ അനുഭവംകൊണ്ടു് പുരുഷങ്കൽ ജ്ഞാതൃ (അറിയുന്നവൻ) ത്വം പ്രതീതമാകുന്നു. ആ ജ്ഞാതൃത്വം കേവലം അന്തഃകരണത്തിൽ മാത്രമായി സംഭവിക്കുന്നതല്ല. എന്തെന്നാൽ അന്തഃകരണം ഭൂതകാര്യമാകയാൽ ജഡമാകുന്നു. ജഡപദാർത്ഥങ്ങളിലും ജ്ഞാതൃത്വമുണ്ടാകുന്ന പക്ഷം ഘടാദിവസ്തുക്കളിലും ജ്ഞാതൃത്വം ഉണ്ടാകേണ്ടതാണു്. അപ്രകാരംതന്നെ ജ്ഞാതൃത്വം ആത്മാവിങ്കൽ മാത്രമായിട്ടു സംഭവിക്കുന്നതല്ല. എന്തെന്നാൽ—''അസംഗോഽയം പുരുഷഃ'', ''കേവലോ നിർഗ്ഗുണശ്ച'', ''അവ്യക്തോഽയമചിന്ത്യോഽയ മവികാര്യോഽയ മുച്യതേ'' ഇത്യാദി ശ്രുതിസ്മൃതികളെക്കൊണ്ടു് ആത്മാവിന്നു് അസംഗത്വാദി (ഗുണങ്ങൾ) ഉള്ളതായി അറിയേണ്ടതാന്നു്. ഇങ്ങിനെ അസംഗാത്മാവിൽ ജ്ഞാതൃത്വം സംഭവിക്കുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ടു് ഞാൻ എന്ന പ്രതീതിയിൽനിന്നു് ആത്മാവിൽ അന്തഃകരണത്തിന്റെ അധ്യാരോപംകൊണ്ടും ''ഞാൻ ചേതനമാകുന്നു'' എന്ന പ്രതീതിയിൽനിന്നു് ആ അന്തഃകരണത്തിൽ ആത്മാവിന്റെ താദാത്മ്യാധ്യാരോപംകൊണ്ടും ആത്മാവിൽ അന്തഃകരണത്തിന്റെ ഇച്ഛാദിധർമ്മങ്ങളുടേയും അന്തഃകരണത്തിൽ ആത്മാവിന്റെ സത്യാദിധർമ്മങ്ങളുടേയും അധ്യാരോപംകൊണ്ടും ഈ ജീവൻ ''ഞാൻ അറിയുന്നു'' എന്നിങ്ങിനെ തന്നിൽ ജ്ഞാതൃത്വത്തെ അനുഭവിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടു് അധ്യാസത്തിൽ ഈ ജീവന്റെ അനുഭവംതന്നെ പ്രമാണമാണു്. ഇപ്രകാരം അനുഭവസിദ്ധമായ അധ്യാസത്തിന്റെ ബലംകൊണ്ടുതന്നെ അന്തഃകരണത്തിന്റെ ജ്ഞാനേച്ഛാദിധർമ്മങ്ങൾ ആത്മാവിൽ പ്രതീതങ്ങളാകുന്നു. വാസ്തവത്തിൽ ആത്മാവിന്നു് ധർമ്മങ്ങൾ ഒന്നുംതന്നെയില്ല.

ഇവിടെ നൈയായികന്മാർ ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:— ആത്മാവോടുകൂടി മനസ്സിന്നു് സംയോഗമുണ്ടായിരിക്കെ ജ്ഞാനം, ഇച്ഛാ, പ്രയത്നം, സുഖം, ദുഃഖം, ദ്വേഷം, ധർമ്മം, അധർമ്മം, സംസ്കാരം ഈ ഒമ്പതു് ഗുണങ്ങൾ ആത്മാവിങ്കൽ ഉണ്ടാകുന്നു. അതുകൊണ്ടു് ആ ജ്ഞാനേച്ഛാദികൾ ആത്മാവിന്റെതന്നെ ധർമ്മങ്ങളാകുന്നു. ഈ നൈയായികമതം ന്യായപ്രകാശത്തിലെ തൃതീയപരിച്ഛേദത്തിൽ വിസ്തരിച്ചുപറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്. ഈ നൈയായികമതം ശരിയല്ല. എന്തെ

ന്നാൽ—നൈയായികന്മാർ ആത്മാവിനെപ്പോലെ മനസ്സിനേയും നിരവയവദ്രവ്യം എന്നംഗീകരിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ നിരവയവമായ മനസ്സിന്നു് നിരവയമായ ആത്മാവോടുകൂടി സംയോഗംതന്നെ സംഭവിക്കുന്നതല്ല. കാരണം നൈയായികന്മാർ സംയോഗത്തെ അവ്യാപ്യവൃത്തി എന്നു് അംഗീകരിച്ചിട്ടുള്ളതുതന്നെ ഏതെങ്കിലും രണ്ടു ദ്രവ്യങ്ങൾക്കു് സംയോഗം സംഭവിക്കുന്നപക്ഷം ആ ദ്രവ്യങ്ങളുടെ ഏകദേശത്തിൽ മാത്രമേ സംയോഗം ഇരിക്കുകയുള്ളു. ഏകദേശത്തിൽ സംയോഗത്തിന്റെ അഭാവമാണു് ഇരിക്കുന്നത്. ഇതുതന്നെയാണു് സംയോഗത്തിലെ അവ്യാപ്യവൃത്തിത്വം. എങ്ങനെയെന്നാൽ—ഒരു വൃക്ഷത്തിന്റെ ശാഖയിൽ വാനരസംയോഗവും ആ വൃക്ഷത്തിന്റെ മുരട്ടിൽ വാനരസംയോഗത്തിന്റെ അഭാവവും ഭവിക്കുന്നു. ഇതേതരത്തിൽ എല്ലാ സംയോഗങ്ങളും അവ്യാപ്യവൃത്തികൾ ആകുന്നു. ഇങ്ങനെയുള്ള അവ്യാപ്യവൃത്തിയായിരിക്കുന്ന സംയോഗം വൃക്ഷം, വാനരൻ മുതലായ സാവയവദ്രവ്യങ്ങൾക്കു് മാത്രമേ ഉണ്ടാകയുള്ളു. ആത്മാവ്, മനസ്സ് മുതലായ നിരവയവദ്രവ്യങ്ങൾക്കു് ഉണ്ടാകുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ടു് ആത്മമനഃസംയോഗത്തിൽനിന്നു് ആത്മാവിൽ ജ്ഞാനം മുതലായ ഗുണങ്ങൾ ഉണ്ടാകുന്നു എന്ന നൈയായികന്മാരുടെ വാക്കു് കൊള്ളരുതാത്തതുതന്നെ.

കൂടാതെ—ജ്ഞാനം, ഇച്ഛാ മുതലായവയെ ആത്മധർമ്മമായി പറയുന്ന നൈയായികന്നു് ആത്മാവിനെതന്നെ ജ്ഞാനേച്ഛാദികൾക്കു് ഉപാദാനകാരണമായി പറയേണ്ടിവരും. അപ്പോൾ ഈ ചോദ്യം അവിടെയുണ്ടു്. അതായതു്—"ആത്മാവു് ജ്ഞാനേച്ഛാദികൾക്കു് ആരംഭകതാരൂപേണ ഉപാദാനകാരണം ആയിരിക്കുന്നുവോ, അഥവാ പരിണാമിതാരൂപേണ?" ആ നൈയായികന്നു് ഒന്നാമത്തെ പക്ഷം സ്വീകരിക്കവയ്യാ. എന്തെന്നാൽ—അനേക ദ്രവ്യങ്ങളിൽ മാത്രമേ ആരംഭകത്വമുണ്ടാകയുള്ളു. അനേകപരമാണുക്കൾക്കു മാത്രമേ ജഗത്തിന്റെ ആരംഭകത്വമുള്ളു എന്നു് സർവ്വപ്രസിദ്ധമാണല്ലൊ. ആത്മാവു് ഒന്നാകയാൽ അതിൽ ആ ജ്ഞാനേച്ഛാദികളുടെ ആരംഭകത്വം സംഭവിക്കുന്നതല്ല. ഇനി രണ്ടാം പക്ഷം സ്വീകരിക്കുന്നതായാൽ അതും ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ—പാലു് മുതലായ സാവയവ ദ്രവ്യങ്ങൾക്കു മാത്രമേ തൈർ മുതലായവയുടെ രൂപമായി പരിണമിക്കുവാൻ സാധിക്കയുള്ളു. നിരവയവദ്രവ്യത്തിന്നു് ഒരു ദിക്കിലും പരിണാമം കണ്ടിട്ടില്ല. ആത്മാവു് നിരവയവമാകയാൽ

അതിന്നു് ജ്ഞാനേച്ഛാദികളുടെ പരിണാമ്യുപാദാനത്വം സംഭവിക്കുന്നതല്ല. ആത്മാവിനെ സാവയവദ്രവ്യമായിപ്പറയുന്നപക്ഷം ഘടാദികളുടെ മാതിരി അതിനും അനിത്യത്വംതന്നെ വന്നേയ്ക്കാം. അതുകൊണ്ടു് ജ്ഞാനേച്ഛാദികൾ ആത്മധർമ്മങ്ങളാകുന്നു എന്ന നൈയായികമതം അസംഗതംതന്നെ.

കൂടാതെ— ''സാക്ഷീ ചേതാഃ കേവലോ നിർഗ്ഗുണശ്ച'' ഈ ശ്രുതി ആത്മാവിനെ സർവ്വഗുണരഹിതമെന്നു പറയുന്നു. ഈ ശ്രുതിക്കു് വിരുദ്ധമാകയാലും നൈയായികമതം അസംഗതംതന്നെ. ഇതുകൊണ്ടു് ജ്ഞാനേച്ഛാദിസകലധർമ്മങ്ങളും അന്തഃകരണത്തിന്റേതാണെന്നുതന്നെ സിദ്ധമാകുന്നു.

ഇതുവരെ വൃത്തിയുടെ സ്വരൂപത്തെ നിരൂപണംചെയ്തു. ഇനി ആ വൃത്തിയുടെ വിഭാഗത്തെ നിരൂപണംചെയ്യാം. മേൽപറഞ്ഞ വൃത്തി പ്രമാ എന്നും അപ്രമാ എന്നും രണ്ടുതരത്തിലാകുന്നു. അതിൽ ''ബോധേദ്ധവൃത്തിയെ'' അഥവാ വൃത്തീദ്ധബോധത്തെ പ്രമാ എന്നു പറയുന്നു. (അർത്ഥം)—ഇവിടെ ബോധത്തെ ചൈതന്യമെന്നു് അറിയേണ്ടതാണു്. ചൈതന്യമായ ബോധം കൊണ്ടു് (ഇദ്ധമായിട്ടുള്ള) പ്രകാശിതമായ വൃത്തിയെ പ്രമാ എന്നു പറയുന്നു. അഥവാ വൃത്തിയിൽ പ്രതിബിംബിതമായ ചൈതന്യമാകുന്ന ബോധത്തെ പ്രമാ എന്നു പറയുന്നു. ഇതേ പ്രമതന്നെ ഈശ്വരാശ്രയ എന്നും ജീവാശ്രയ എന്നും രണ്ടുതരത്തിലുണ്ടു്. അതിൽ ''ഈക്ഷണാപരപര്യായസ്രഷ്ടവ്യവിഷയാകാരമായാവൃത്തിപ്രതിബിംബിതാ ചിത് = ഈശ്വരാശ്രയപ്രമ.''

(അർത്ഥം)—സൃഷ്ടിയുടെ ആദികാലത്തിൽ പിന്നീടു് ഉണ്ടാകാൻപോകുന്ന ജഗത്തിനെ വിഷയീകരിക്കുന്ന മായാവൃത്തിയെ ശ്രുതിയിൽ ''ഈക്ഷണം'' എന്ന പേരുകൊണ്ടു് പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ആ മായാവൃത്തിയിൽ പ്രതിബിംബിതമായ ചൈതന്യത്തെ ഈശ്വരാശ്രയപ്രമാ എന്നു പറയുന്നു. (തഥാ ചശ്രുതിഃ) ''തദൈക്ഷത ബഹുസ്യാം പ്രജായേയ''. (അർത്ഥം)—ആ മായോപഹിത പരമേശ്വരൻ സൃഷ്ടിയുടെ ആദികാലത്തിൽ ഞാൻ നാനാരൂപമായിതീരട്ടെ എന്നു്—ഈക്ഷണം ചെയ്തു.

ഇനി ജീവാശ്രയയായ പ്രമയെ നിരൂപണംചെയ്യാം. ''അനധിഗതാബാധിതവിഷയാകാരാന്തഃകരണവൃത്തിപ്രതിബിംബി

താ ചിത് = ജീവാശ്രയപ്രമാ.'' (അർത്ഥം)— അജ്ഞാതമായും (അറിവിന്നു് വിഷയമായിട്ടില്ലാത്തതും) ബാധിതമല്ലാത്തതും ആയ വിഷയത്തിൻെറ ആകാരമായ അന്തഃകരണവൃത്തിയിൽ പ്രതിബിംബിച്ച ചൈതന്യത്തെ ജീവാശ്രയപ്രമാ എന്നു പറയുന്നു. ''വിഷയാകാരാന്തഃ കരണ വൃത്തി പ്രതിബിംബിതാ ചിത് = ജീവാശ്രയപ്രമാ.'' ഇതുമാത്രം ജീവാശ്രയപ്രമയ്ക്കു് ലക്ഷണം ചെയ്യുന്നപക്ഷം ഭ്രാന്തിജ്ഞാനത്തിൽ ആ ലക്ഷണത്തിന്നു് അതിവ്യാപ്തിയുണ്ടാകും. ആ അതിവ്യാപ്തിദോഷത്തെ നിവർത്തിപ്പാൻവേണ്ടി ലക്ഷണത്തിൽ ''അബാധിതഃ'' എന്നു് വിഷയത്തിന്നു് വിശേഷണമായിപ്പറഞ്ഞു. ഭ്രമജ്ഞാനത്തിൻെറ വിഷയം അബാധിതമാകുന്നില്ല. കിന്തു, ശുക്തി രജ്ജു മുതലായ അധിഷ്ഠാനത്തിൻെറ ജ്ഞാനംകൊണ്ടു് ഭ്രമത്തിൻെറ വിഷയമായ രജതസർപ്പാദികൾക്കു് ബാധയുണ്ടാകുന്നു. അതുകൊണ്ടു് പ്രമയുടെ ലക്ഷണത്തിന്നു് ഭ്രമജ്ഞാനത്തിൽ അതിവ്യാപ്തി ഉണ്ടാകുന്നില്ല. വിവരണകാരൻ മുതലായ സമ്പ്രദായാചാര്യന്മാരുടെ മതത്തിൽ ഭ്രമജ്ഞാനം അവിദ്യാവൃത്തി രൂപമാകുന്നു. അതുകൊണ്ടു് ''അന്തഃകരണവൃത്തി'' എന്ന പദംകൊണ്ടുതന്നെ ഭ്രമജ്ഞാനത്തിൽ ആ ലക്ഷണത്തിന്നു് അതിവ്യാപ്തി ഉണ്ടാകുന്നതല്ല. ആ അബാധിതപദം നിരർത്ഥകവും ആകുന്നു. എന്നിരുന്നാലും ഏതു് ഉപാധ്യായൻെറ മതത്തിൽ ഭ്രമജ്ഞാനം അന്തഃകരണവൃത്തി രൂപമാകുന്നുവോ ആ മതത്തിൽ അബാധിതപദം പറയുന്നതുകൊണ്ടുമാത്രമേ ഭ്രമജ്ഞാനത്തിലുള്ള അതിവ്യാപ്തിക്കു് നിവാരണം സംഭവിക്കുകയുള്ളു. അതുകൊണ്ടു് അബാധിതപദം സാർത്ഥകംതന്നെ. കൂടാതെ ''അനധിഗതം'' എന്ന പദം പറയാതിരുന്നാൽ ആ ലക്ഷണത്തിന്നു് സ്മൃതിജ്ഞാനത്തിൽ അതിവ്യാപ്തിയുണ്ടാകും. എന്തെന്നാൽ യഥാർത്ഥസ്മൃതിയുടെ വിഷയം അബാധിതംതന്നെയാണു്. ആ അതിവ്യാപ്തിദോഷത്തെ പരിഹരിപ്പാൻവേണ്ടി ലക്ഷണത്തിൽ അനധിഗതം എന്ന പദം പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. മുമ്പു് അനുഭവിച്ച പദാർത്ഥത്തെ സംബന്ധിച്ചു മാത്രമേ സ്മൃതിയുണ്ടാകയുള്ളു. അതുകൊണ്ടു് ആ സ്മൃതിയുടെ വിഷയം മുമ്പു് അജ്ഞാതമാകുന്നില്ല. ജ്ഞാതംതന്നെയാകുന്നു. അനധിഗതപദം പറകയാൽ സ്മൃതിയിൽ ജീവാശ്രിതപ്രമയുടെ ലക്ഷണത്തിന്നു് അതിവ്യാപ്തി ഉണ്ടാകുന്നതല്ല.

ശങ്ക:— ഇപ്പറഞ്ഞ ജീവാശ്രിതപ്രമയുടെ ലക്ഷണം ഒരു പ്രമയിലും ഘടിക്കുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ടു് ഈ ലക്ഷണം അസംഭവം എന്ന ദോഷത്തോടുകൂടിയതാകുന്നു.

സമാധാനം:— "അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി" ഇത്യാദി മഹാവാക്യങ്ങളിൽനിന്നുണ്ടായ ബ്രഹ്മാത്മൈക്യത്തെ വിഷയീകരിക്കുന്ന അന്തഃകരണവൃത്തിയിൽ പ്രതിബിംബിതമായ ചൈതന്യമാകുന്ന പ്രമയിൽ ആ ലക്ഷണം സംഭവിക്കുന്നതാണ്. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ബ്രഹ്മാത്മൈകത്വം അനധിഗതവും അബാധിതവും ആകുന്നു. അതുകൊണ്ട് ആ ലക്ഷണം അസംഭവദോഷത്തോടുകൂടിയതല്ല.

ശങ്ക:— ഈ ലക്ഷണത്തിന്നു "അയം ഘടഃ; അയം പടഃ" (ഇതു ഘടമാകുന്നു; ഇതു പടമാകുന്നു.) ഇത്യാദി പ്രമയിൽ അവ്യാപ്തി ഉണ്ടാകുന്നതാണ്. എന്തെന്നാൽ ഘടപടാദിസകലപ്രപഞ്ചത്തിന്നും ബ്രഹ്മജ്ഞാനംകൊണ്ട് ബാധയുണ്ടാകുന്നതാണ്. അതുകൊണ്ട് ഘടപടാദികളിൽ അബാധിതത്വം ഉണ്ടാകുന്നതല്ല.

സമാധാനം:— ബ്രഹ്മജ്ഞാനംകൊണ്ട് പ്രപഞ്ചത്തിന്നു ബാധയുണ്ടാകുന്നതാണെങ്കിലും ബ്രഹ്മജ്ഞാനത്തിന്നുമുമ്പ് സംസാരാവസ്ഥയിൽ പ്രപഞ്ചത്തിന്നു ബാധയുണ്ടാകുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ട് പ്രപഞ്ചവും സംസാരാവസ്ഥയിൽ അബാധിതംതന്നെയാകുന്നു.

തദ്വാരാ ഘടപടാദിപ്രപഞ്ചവിഷയകപ്രമയിൽ ആ ലക്ഷണത്തിന്നു അവ്യാപ്തി ഉണ്ടാകുന്നതല്ല.

ശങ്ക:— അബാധിതപദത്തിന്നു ഇങ്ങിനെ അർത്ഥം സ്വീകരിക്കുന്നപക്ഷം ഭ്രാന്തിജ്ഞാനത്തിൽ പ്രമയുടെ ലക്ഷണത്തിന്നു അതിവ്യാപ്തി ഉണ്ടാകുന്നതാണ്. എന്തെന്നാൽ ഭ്രാന്തിജ്ഞാനത്തിന്നു വിഷയങ്ങളായ ശുക്തിരജതാദികളും ഭ്രാന്തികാലത്തിൽ അബാധിതങ്ങൾതന്നെയാകുന്നു.

സമാധാനം:— ശുക്തിരജതാദികൾ ഭ്രാന്തികാലത്തിൽ അബാധിതങ്ങളാണെങ്കിലും അനധിഗതങ്ങളല്ല. അതായത് അജ്ഞാതസത്തയോടുകൂടിയതല്ല. ജ്ഞാതസത്തയോടുകൂടിയതുതന്നെയാണ്. അതുകൊണ്ട് ഭ്രാന്തിജ്ഞാനത്തിൽ അപ്പറഞ്ഞ ലക്ഷണത്തിന്നു അതിവ്യാപ്തി ഉണ്ടാകുന്നതല്ല. അവിടെ ജ്ഞാനത്തിന്റെ മുൻകാലത്തിൽ ഉള്ള വിഷയത്തിന്റെ സത്തയ്ക്കു അജ്ഞാതസത്തയെന്നു പേർ. ജ്ഞാനത്തിന്റെ സമാനകാലത്തിലുള്ള വിഷയത്തിന്റെ സത്തയ്ക്കു ജ്ഞാതസത്ത എന്നു പേർ.

ഇനി പ്രസംഗവശേന പ്രമാണത്തിന്റെ ലക്ഷണത്തെ പറയാം. "പ്രമാകരണം പ്രമാണം". അർത്ഥം:— മുമ്പ് പറഞ്ഞ ജീവാശ്രിതപ്രമയുടെ കരണത്തെ പ്രമാണമെന്നു പറയുന്നു. എങ്ങനെ എന്നാൽ: "ഇതു ഘടമാകുന്നു" എന്ന പ്രത്യക്ഷപ്രമയ്ക്കു് ചക്ഷുരിന്ദ്രിയം കരണമാകുന്നു. അതുകൊണ്ടു് ചക്ഷുരിന്ദ്രിയത്തെ പ്രമാണമെന്നു പറയുന്നു. ഇപ്രകാരംതന്നെ അനുമാനം മുതലായ പ്രമാണങ്ങളിലും ലക്ഷണത്തെ അറിയേണ്ടതാണു്. ഇവിടെ "കരണം പ്രമാണം" ഇത്രമാത്രം പ്രമാണത്തിന്നു് ലക്ഷണം ചെയ്യുന്നതായാൽ ഛേദനം മുതലായ ക്രിയകളെകുറിച്ച് കരണങ്ങളായിരിക്കുന്ന കുഠാരം മുതലായവയിൽ ലക്ഷണത്തിന്നു് അതിവ്യാപ്തിയുണ്ടാകും. അതിവ്യാപ്തിദോഷത്തെ നിവൃത്തിപ്പാൻവേണ്ടി ആ ലക്ഷണത്തിൽ "പ്രമാ" എന്ന പദം പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. കുഠാരത്തിൽ പ്രമാജ്ഞാനത്തിന്റെ കരണത്വം ഇല്ല. അതുകൊണ്ടു് കുഠാരത്തിൽ അപ്പറഞ്ഞ ലക്ഷണത്തിന്നു് അതിവ്യാപ്തിയുണ്ടാകുന്നതല്ല. "പ്രമാ = പ്രമാണം" എന്നു മാത്രം പ്രമാണലക്ഷണം ചെയ്യുന്നപക്ഷം (കരണം എന്ന പദം ചേർക്കാതിരുന്നാൽ) ചക്ഷുസ്സ് മുതലായവയിൽ ആ ലക്ഷണത്തിന്നു് അവ്യാപ്തിയുണ്ടാകും. എന്തെന്നാൽ ചക്ഷുരാദികൾക്കു് ദ്രവ്യരൂപത്വമുള്ളതിനാൽ പ്രജ്ഞാനരൂപത്വം ഉണ്ടാകുന്നതല്ല. ആ അവ്യാപ്തിദോഷത്തെ പരിഹരിപ്പാൻവേണ്ടി ആ ലക്ഷണത്തിൽ കരണം എന്ന പദം പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ഏതു് കാരണംകൊണ്ടു പ്രവർത്തിച്ചാൽ കാര്യമുണ്ടാകുവാൻ താമസം നേരിടുകയില്ലയോ ആ കാരണത്തെ കരണമെന്നു പറയുന്നു.

ഇനി ജീവാശ്രിതപ്രമയുടെ വിഭാഗത്തെ പറയാം. പാരമാർത്ഥികീ, വ്യാവഹാരികീ എന്നിങ്ങനെ ജീവാശ്രിതപ്രമ രണ്ടു തരത്തിലാകുന്നു. അധികാരിപുരുഷന്നു് തത്വമസ്യാദി വാക്യത്തിൽ നിന്നുണ്ടാകുന്ന "അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി" എന്നിങ്ങനെയുള്ള പ്രമയെ പാരമാർത്ഥികീ എന്നു പറയുന്നു. ഈ പരമാർത്ഥികപ്രമയെപ്പററി മുമ്പ് പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്. കൂടാതെ, ശാബ്ദീപ്രമയുടെ നിരൂപണാവസരത്തിൽ നിരൂപണം ചെയ്യുന്നതുമാണു്.

ഘടം, പടം മുതലായ പ്രപഞ്ചത്തെ വിഷയീകരിക്കുന്ന "ഇതു ഘടമാകുന്നു", "ഇതു പടമാകുന്നു" എന്ന പ്രമയെ വ്യാവഹാരികീ എന്നു പറയുന്നു. വ്യാവഹാരികീ പ്രമപ്രത്യക്ഷം, അനുമിതി ഉപമിതി, ശാബ്ദം, അർത്ഥാപത്തി, അഭാവപ്രമ എന്നിങ്ങിനെ ആറു

തരത്തിലാകുന്നു. ആ പ്രമയുടെ ആറു തരത്തിലുള്ള ഭേദംകൊണ്ടു തന്നെ ആ പ്രമയുടെ കാരണമാകുന്ന പ്രമാണവും പ്രത്യക്ഷം, അനുമാനം, ഉപമാനം, ശബ്ദം, അർത്ഥാപത്തി, അനുപലബ്ധി ഇങ്ങനെ ആറു വിധത്തിലാകുന്നു.

ഇനി ആ ആറു പ്രമകളിൽവെച്ച് ഒന്നാമതായി പ്രത്യക്ഷപ്രമയെ നിരൂപണംചെയ്യാം.

''വിഷയചൈതന്യാഭിന്നപ്രമാണചൈതന്യം = പ്രത്യക്ഷപ്രമാ''

(അർത്ഥം)—വിഷയചൈതന്യത്തിൽനിന്ന് ഭിന്നമല്ലാത്ത, പ്രമാണചൈതന്യത്തെ പ്രത്യക്ഷപ്രമാ എന്നു പറയുന്നു. ഇപ്പറഞ്ഞ അർത്ഥത്തെ സ്പഷ്ടമാക്കുവാൻവേണ്ടി ഒന്നാമതായി ഉപാധികൊണ്ടുണ്ടായ ചൈതന്യത്തിന്റെ ഭേദത്തെ പറയാം.

പരമാത്മമായി ചൈതന്യം ഏകവും അദ്വിതീയവും ആണെങ്കിലും ഉപാധിയുടെ ഭേദംകൊണ്ട് പ്രമാതൃചൈതന്യം, പ്രമാണചൈതന്യം, വിഷയചൈതന്യം, ഫലചൈതന്യം എന്നീ ഭേദേന നാലു വിധത്തിലാകുന്നു. അതിൽ അന്തഃകരണവിശിഷ്ടചൈതന്യത്തെ പ്രമാതൃചൈന്യമെന്നും അന്തഃകരണവൃത്തികൊണ്ട് അവച്ഛിന്നമായ ചൈതന്യത്തെ പ്രമാണചൈതന്യമെന്നും ഘടാദിവിഷയങ്ങളെക്കൊണ്ട് അവച്ഛിന്നമായ ചൈതന്യത്തെ വിഷയചൈതന്യമെന്നും ഘടാദിവിഷയങ്ങളുടെ സമാനാകാരത്വത്തെ പ്രാപിച്ച വൃത്തികൊണ്ട് അഭിവ്യക്തമായ ചൈതന്യത്തെ ഫലചൈതന്യമെന്നും പറയുന്നു. ഇപ്രകാരം അന്തഃകരണം മുതലായ ഉപാധികളുടെ ഭേദംകൊണ്ട് ഒരേ ചൈതന്യംതന്നെ നാലു തരത്തിലാകുന്നു. ഏതുവരെ ഉപാധികൾ ഭിന്നഭിന്നങ്ങളായ ദേശങ്ങളിൽ ഇരിക്കുന്നുവോ അതുവരേക്കുംമാത്രം ഉപാധികൾ തന്നാൽ ഉപഹിതങ്ങളായ വസ്തുക്കളുടെ ഭേദത്തെ ചെയ്യുന്നു എന്നത് ഉപാധികളുടെ സ്വഭാവമാകുന്നു. ആ ഉപാധികൾ ഒരേ ദേശത്തിലിരിക്കുമ്പോൾ അവയാൽ ഉപഹിതമായ വസ്തുക്കൾക്ക് ഭേദത്തെ ചെയ്യുന്നതല്ല. ആ കാലത്തിൽ ആ ഉപഹിതവസ്തുക്കൾക്ക് അഭേദംതന്നെയുണ്ടാകുന്നു. എങ്ങനെയെന്നാൽ മഠത്തിൽനിന്നു പുറമെ ഘടമുണ്ടായിരിക്കെ ആ ഘടോപഹിതമായ ആകാശവും മഠോപഹിതമായ ആകാശവും ഭിന്നമായിട്ടുതന്നെയിരി

ക്കുന്നു. മഠത്തിനുള്ളിൽ ഘടമിരിക്കെ മഠാകാശത്തിന്നും ഘടാകാശത്തിന്നും അഭേദംതന്നെയാണുള്ളത്. ഇപ്രകാരംതന്നെ അന്തഃകരണം, വൃത്തി, ഘടാദിവിഷയങ്ങൾ ഈ മൂന്ന് ഉപാധികളും ഏതുവരെ ഭിന്നഭിന്നദേശങ്ങളിൽ ഇരിക്കുന്നുവോ അതുവരെ പ്രമാതൃചൈതന്യം, പ്രമാണചൈതന്യം, വിഷയചൈതന്യം ഈ മൂന്നു ചൈതന്യങ്ങൾക്കും ഭേദം ഉണ്ടാകുന്നതാണ്. എപ്പോൾ കണ്ണ് മുതലായ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾവഴിക്ക് അന്തഃകരണം വൃത്തിരൂപേണ പുറമെ ഘടം മുതലായ വിഷയദേശങ്ങളിലേക്ക് ചെല്ലുന്നുവോ അപ്പോൾ അന്തഃകരണം മുതലായ മൂന്ന് ഉപാധികൾക്കും ഒരേ സ്ഥലത്തിൽ സ്ഥിതിയുള്ളതുകൊണ്ട് ആ പ്രമാതാവ് മുതലായ മൂന്നു ചൈതന്യങ്ങൾക്കും അഭേദംതന്നെ സംഭവിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ വിഷയാവച്ഛിന്നചൈതന്യത്തിൽനിന്നുള്ള പ്രമാണചൈതന്യത്തിൻെറ അഭേദത്തെ "പ്രത്യക്ഷപ്രമാ" എന്നു പറയുന്നു.

ഇനി അപരോക്ഷവൃത്തിയുടെ ഉല്പത്തിപ്രകാരത്തെ ദൃഷ്ടാന്തസഹിതം നിരൂപണംചെയ്യാം. ഒരു തടാകത്തിലെ വെള്ളം ഓവിൽക്കൂടി പുറത്തുപോയി ഏതെങ്കിലും ചാലുവഴിക്ക് ഒരു കണ്ടത്തിൽ എത്തിയാൽ ആ കണ്ടം ത്രികോണമോ ചതുഷ്കോണമോ ആണെങ്കിൽ അതേ ആകാരമായിത്തീരുന്നു. ചാലുവഴിക്കു പോയ തടാകത്തിലെ വെള്ളവും കണ്ടത്തിലെ വെള്ളവും ഒന്നായിത്തന്നെ തീരുന്നു. അതുപോലെതന്നെ ഘടാദിവിഷയങ്ങളോട്ടുകൂടി ചക്ഷുരാദീന്ദ്രിയങ്ങൾക്ക് സംബന്ധമുണ്ടായാൽ അന്തഃകരണവും ചക്ഷുരാദീന്ദ്രിയങ്ങൾവഴിക്ക് ബാഹ്യവിഷയങ്ങൾ ഉള്ളിടത്ത്ചെന്ന് ആ ഘടാദിവിഷയങ്ങളുടെ സമാനാകാരകമായിത്തീരുന്നു. ഇങ്ങനെ വിഷയാകാരേണയുള്ള അന്തഃകരണത്തിൻെറ പരിണാമത്തെ വൃത്തിയെന്നു പറയുന്നു. ഘടാകാരവൃത്തിയിൽ ഘടാദിവിഷയാവച്ഛിന്നചൈതന്യം പ്രതിഫലിക്കുന്നു; പ്രതിബിംബിക്കുന്നു. ഈ അവസരത്തിൽ വൃത്തി, വിഷയം ഈ രണ്ട് ഉപാധികളും ഒരേ സ്ഥല (ദേശ)ത്തിലിരിക്കുന്നതിനാൽ പ്രമാണചൈതന്യം വിഷയചൈതന്യത്തിൽനിന്ന് അഭിന്നമായിട്ട നിൽക്കുന്നു. ഇപ്രകാരം വിഷയചൈതന്യത്തിൽനിന്ന് അഭിന്നമായ പ്രമാണചൈതന്യത്തെ "പ്രത്യക്ഷപ്രമാ" എന്നു പറയുന്നു. "പ്രമാണചൈതന്യം പ്രത്യക്ഷപ്രമാ" എന്നുമാത്രം പ്രത്യക്ഷപ്രമയ്ക്ക് ലക്ഷണം ചെയ്താൽ അനുമിതി മുതലായ പരോക്ഷപ്രമയിൽ ആ ലക്ഷണത്തിന്ന് അതിവ്യാപ്തിയുണ്ടാ

കം. ആ അതിവ്യാപ്തിയെ നിവർത്തിപ്പാൻവേണ്ടി ലക്ഷണത്തിൽ "വിഷയചൈതന്യാഭിന്ന" എന്നു് പ്രമാണചൈതന്യത്തിൻെറ വിശേഷണമായി പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. അനുമിതി മുതലായ പരോക്ഷവൃത്തികൾ ബാഹ്യവിഷയദേശത്തിൽ പോകുന്നില്ല. കിന്തു, ശരീരത്തിൻെറ ഉള്ളിൽ ഹൃദയത്തിൽതന്നെയുണ്ടാകുന്നു. ഇത്തരത്തിൽ ആ പരോക്ഷസ്ഥലത്തിൽ ആ വിഷയചൈതന്യത്തോടു് ആ പ്രമാണചൈതന്യത്തിന്നു് അഭേദം ഉണ്ടാകുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടു് ആ അനുമിതി മുതലായ പരോക്ഷജ്ഞാനങ്ങളിൽ ആ പ്രത്യക്ഷപ്രമയുടെ ലക്ഷണത്തിന്നു് അതിവ്യാപ്തിയുണ്ടാകുന്നില്ല. കൂടാതെ, "വിഷയചൈതന്യാഭിന്നം വൃത്ത്യവച്ഛിന്നചൈതന്യം—പ്രത്യക്ഷപ്രമാ" ഇത്രമാത്രം ആ പ്രത്യക്ഷപ്രമയ്ക്കു് ലക്ഷണം ചെയ്താൽ ഭ്രമപ്രത്യക്ഷത്തിൽ ആ ലക്ഷണത്തിന്നു് അതിവ്യാപ്തിയുണ്ടാകും. എന്തെന്നാൽ, ഭ്രമസ്ഥലത്തിലും വിഷയാവച്ഛിന്നചൈതന്യത്തോടു് വൃത്ത്യവച്ഛിന്നചൈതന്യത്തിന്നു് അഭേദംതന്നെയുണ്ടു്. ആ അതിവ്യാപ്തിദോഷത്തെ നിവർത്തിപ്പാൻവേണ്ടി ലക്ഷണത്തിൽ "പ്രമാണചൈതന്യം" എന്ന പദം പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ഭ്രമവൃത്ത്യവച്ഛിന്നചൈതന്യത്തിൽ പ്രമാണചൈതന്യരൂപത്വം ഇല്ലാത്തതുകൊണ്ടു് ഭ്രമപ്രത്യക്ഷത്തിൽ പ്രത്യക്ഷപ്രമയുടെ ലക്ഷണത്തിന്നു് അതിവ്യാപ്തിയുണ്ടാകുന്നതല്ല.

ശങ്ക :— ഭ്രമജ്ഞാനത്തിന്നു് വിഷയമായ രജതാദികളുടെ പ്രകാശമായ ഇദമാകാരമായ അന്തഃകരണവൃത്തിയാൽ അവച്ഛിന്നമായ സാക്ഷിചൈതന്യം തന്നെയാണു് വിഷയചൈതന്യത്തിൽനിന്നു് അഭിന്നമായ പ്രമാണചൈതന്യം. അതുകൊണ്ടു് ഭ്രമപ്രത്യക്ഷത്തിലുള്ള അതിവ്യാപ്തി അവിടെതന്നെയുണ്ടു്.

സമാധാനം :—ആ അതിവ്യാപ്തിയെ പരിഹരിപ്പാൻവേണ്ടി ഞങ്ങൾ ആ ലക്ഷണത്തിൽ "അബാധിത"മെന്ന വിശേഷണംകൂടി വിവക്ഷിച്ചിരിക്കുന്നു. ഭ്രമപ്രത്യക്ഷത്തിൻെറ വിഷയങ്ങളായ രജതാദികൾ അബാധിതങ്ങളല്ല. കിന്തു, ശുക്തി മുതലായ അധിഷ്ഠാനങ്ങളുടെ ജ്ഞാനംകൊണ്ടു് രജതാദികൾക്കു് ബാധയുണ്ടാകുന്നുണ്ടു്. അതുകൊണ്ടു് ഭ്രമപ്രത്യക്ഷത്തിൽ ആ പ്രത്യക്ഷപ്രമയുടെ ലക്ഷണത്തിന്നു് അതിവ്യാപ്തിയുണ്ടാകുന്നതല്ല.

ശങ്ക:— ഘടാദിപ്രപഞ്ചത്തിലും ബ്രഹ്മജ്ഞാനംകൊണ്ടു് ബാധിതത്വമുണ്ടാകയാൽ അബാധിതത്വം സംഭവിക്കുന്നതല്ല. അതു

കൊണ്ട് 'ഇതു ഘടമാകുന്നു ഇതു പടമാകുന്നു' എന്ന പ്രത്യക്ഷപ്രമയിൽ അവ്യാപ്തിതന്നെയുണ്ടാകും.

സമാധാനം:— അബാധിതപദംകൊണ്ട് സംസാരാവസ്ഥയിലുള്ള അബാധിതത്വത്തെയാണ് വിവക്ഷിച്ചിട്ടുള്ളത്. ഘടപടാദിപ്രപഞ്ചം ബ്രഹ്മജ്ഞാനത്തിന്നുമുമ്പ് സംസാരാവസ്ഥയിൽ അബാധിതംതന്നെയാണ്. അതുകൊണ്ട് ഘടാദിപ്രപഞ്ചവിഷയകപ്രത്യക്ഷപ്രമയിൽ ആ ലക്ഷണത്തിന്ന് അവ്യാപ്തിയുണ്ടാകുന്നതല്ല.

ശങ്ക:— ഒരുവന്ന് സ്വന്തം സുഖദുഃഖങ്ങളാകുന്ന കാരണങ്ങളുടെ അറിവ് (ലിംഗജ്ഞാനം) വഴിക്ക് അവന്റെ ധർമ്മാധർമ്മങ്ങളുടെ അനുമിതിജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുന്നു. അതായത്, ധർമ്മത്തിൽനിന്നു സുഖവും അധർമ്മത്തിൽനിന്ന് ദുഃഖവും ഉണ്ടാകുന്നു. സുഖമാകുന്ന കാര്യം ഉണ്ടെന്നുവന്നാൽ അതിന്റെ കാരണമായ ധർമ്മം തീർച്ചയായും ഉണ്ടായിരിക്കും. അതുപോലെ ദുഃഖമാകുന്ന കാര്യം ഉണ്ടെന്നുവന്നാൽ അവിടെ അധർമ്മവും ഉണ്ടായിരിക്കും. അവനവനിൽ ഉള്ള സുഖജ്ഞാനംകൊണ്ട് തൽക്കാരണമായ ധർമ്മത്തിന്റെ ജ്ഞാനം അവനവന്നുതന്നെ അനുമാനിച്ചറിവാൻ കഴിയും. ഇതുപോലെതന്നെ ദുഃഖജ്ഞാനംകോണ്ട് അധർമ്മത്തേയും എന്നു സാരം. അഥവാ, "നീ ധർമ്മത്തോടുകൂടിയവനാകുന്നു, നീ അധർമ്മത്തോടുകൂടിയവനാകുന്നു" എന്ന ഒരുവന്റെ വാക്കുകൊണ്ട് ഒരുവന്ന് സ്വന്തം ധർമ്മാധർമ്മങ്ങളുടെ ശാബ്ദജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുന്നു. ആ ധർമ്മാധർമ്മങ്ങളാകുന്ന വിഷയങ്ങൾക്കും അനുമിതിയും ശാബ്ദവുമാകുന്ന വൃത്തികൾക്കും ഒരേ അന്തഃകരണമാകുന്ന ദേശത്തിൽ സ്ഥിതിയുള്ളതിനാൽ തദുപഹിതചൈതന്യങ്ങൾക്കും അഭേദംതന്നെയുണ്ടാകുന്നു. ധർമ്മാധർമ്മങ്ങൾ സംസാരാവസ്ഥയിൽ അബാധിതങ്ങളും ആകുന്നു. അതുകൊണ്ട് പ്രത്യക്ഷപ്രമയുടെ ലക്ഷണത്തിന്നു് ധർമ്മാധർമ്മവിഷയകങ്ങളായ അനുമിതി—ശാബ്ദങ്ങളാകുന്ന പരോക്ഷജ്ഞാനങ്ങളിൽ അതിവ്യാപ്തിയുണ്ടായേയ്ക്കാം.

സമാധാനം:— ലക്ഷണത്തിൽ വിഷയത്തിന്റെ വിശേഷണമായി 'യോഗ്യ'മെന്ന പദംകൂടി ഞങ്ങൾ വിവക്ഷിച്ചിരിക്കുന്നു. ധർമ്മാധർമ്മങ്ങൾ പ്രത്യക്ഷത്തിന്നു യോഗ്യങ്ങളല്ല; അയോഗ്യങ്ങളാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് ധർമ്മാധർമ്മ വിഷയകങ്ങളായ അനുമിതിയിലും ശാബ്ദജ്ഞാനത്തിലും പ്രത്യക്ഷപ്രമയുടെ ലക്ഷണത്തിന്നു് അതിവ്യാ

പ്തിയുണ്ടാകുന്നതല്ല ഇപ്രകാരം സ്വസുഖം മുതലായവയുടെ യഥാർത്ഥ സ്മൃതിജ്ഞാനത്തിൽ പ്രത്യക്ഷപ്രമയുടെ ലക്ഷണത്തിനുള്ള അതിവ്യാപ്തിയെ നിവർത്തിക്കുവാൻ ആ ലക്ഷണത്തിലുള്ള 'വിഷയ'പദത്തിന്നു് 'വർത്തമാനം' എന്ന വിശേഷണവുംകൂടി പറയേണ്ടതാകുന്നു. സ്മൃതിജ്ഞാനത്തിൻെറ വിഷയം വർത്തമാനം അല്ല. അതുകൊണ്ടു് സ്മൃതിയിൽ ആ ലക്ഷണത്തിന്നു് അതിവ്യാപ്തിയുണ്ടാകുന്നതല്ല. ഇത്രയും പറഞ്ഞതുകൊണ്ടു് പ്രത്യക്ഷപ്രമയ്ക്കു് ഈ ലക്ഷണം സിദ്ധിച്ചു. അതായതു്—

"അബാധിത വർത്തമാനയോഗ്യ വിഷയ
ചൈതന്യാഭിന്നം പ്രമാണചൈതന്യം = പ്രത്യക്ഷപ്രമാ."

(അർത്ഥം)—സംസാരാവസ്ഥയിൽ ബാധിതമല്ലാത്തതായും വർത്തമാനകാലികമായും പ്രത്യക്ഷയോഗ്യമായും ഇരിക്കുന്ന വിഷയത്താൽ അവച്ഛിന്നമായ ചൈതന്യത്തിൽനിന്നു് ഭിന്നമല്ലാത്ത പ്രമാണചൈതന്യത്തെ പ്രത്യക്ഷപ്രമാ എന്നു പറയുന്നു. അഥവാ ആ പ്രത്യക്ഷപ്രമയ്ക്കു് വേറെ ഒരു ലക്ഷണത്തെ പറയാം. അതായതു്—

"അബാധിതാപരോക്ഷാർത്ഥവിഷയജ്ഞാനം = പ്രത്യക്ഷജ്ഞാനം."

(അർത്ഥം) അബാധിതമായും അപരോക്ഷമായും ഉള്ള പദാർത്ഥത്തെ വിഷയീകരിക്കുന്ന ജ്ഞാനത്തെ പ്രത്യക്ഷപ്രമാ എന്നു പറയുന്നു. ഈ ലക്ഷണത്തിലും ഭ്രമജ്ഞാനത്തിലുള്ള അതിവ്യാപ്തിയെ പരിഹരിപ്പാൻ വേണ്ടിയാണു് അബാധിതമെന്നു് അർത്ഥത്തിൻെറ വിശേഷണമായി പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതു്. അനുമിതി മുതലായ പരോക്ഷജ്ഞാനങ്ങളിലുള്ള അതിവ്യാപ്തിയെ പരിഹരിപ്പാൻവേണ്ടി അപരോക്ഷം എന്നു് ആ അർത്ഥത്തിന്നു് വിശേഷണമായി പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ഈ ഘടാദിപദാർത്ഥങ്ങളിലെ അപരോക്ഷം സാക്ഷിചൈതന്യത്തോടുകൂടിയുള്ള ഘടാദിപദാർത്ഥങ്ങളുടെ താദാത്മ്യമാകുന്നു. ഘടാദിപദാർത്ഥങ്ങളുടെ താദാത്മ്യം സ്വാ (ഘടാദ്യ)വച്ഛിന്ന ബ്രഹ്മചൈതന്യത്തിൽ മാത്രമാണിരിക്കുന്നതു്. അന്തഃകരണോപഹിത സാക്ഷിചൈതന്യത്തിൽ അല്ല. എന്നിരുന്നാലും മുൻപറഞ്ഞ പ്രകാരം അന്തഃകരണവൃത്തിയുടെ ബഹിർന്നിർഗ്ഗമനകാലത്തിൽ ഘടാവച്ഛിന്ന ചൈതന്യത്തിന്നു് സാക്ഷിചൈതന്യത്തിൽനിന്നു് അഭേദം തന്നെ സംഭവിക്കുന്നതാണു്. അതുകൊണ്ടു് ഘടാദികൾക്കു് സാക്ഷിചൈതന്യത്തിൽ താദാത്മ്യവും ഉണ്ടാകുന്നു.

ഇനി ഇപ്പറഞ്ഞ പ്രത്യക്ഷപ്രമാണത്തിന്റെ ഫലത്തെ പറയാം. ഇപ്പറഞ്ഞ പ്രത്യക്ഷപ്രമയിൽ രണ്ട് അംശങ്ങൾ ഉണ്ട്. അതിൽ ഒന്ന് അന്തഃകരണത്തിന്റെ വൃത്തിരൂപവും മറേറത് ചൈതന്യരൂപവും ആകുന്നു. അന്തഃകരണവൃത്തിയാകുന്ന അംശംകൊണ്ട് ഘടാദിവിഷയങ്ങളുടെ ആവരണത്തിന്ന് നിവൃത്തിയുണ്ടാകുന്നു. ചൈതന്യാംശംകൊണ്ട് അജ്ഞാനത്തിന്റെ നിവൃത്തിയുമുണ്ടാകുന്നു. ഈ മതം നൃസിംഹാശ്രമസ്വാമികളുടേതാകുന്നു. ആചാര്യപാദങ്ങളുടെ അഭിപ്രായം ഇങ്ങിനെയാകുന്നു:— അപ്പറഞ്ഞ പ്രത്യക്ഷപ്രമകൊണ്ടുതന്നെ ആവരണശക്തിയോടുകൂടിയ അജ്ഞാനത്തിന്ന് നിവൃത്തിയുണ്ടാകുന്നതാണ്. പിന്നെ അന്തഃകരണോപഹിതചൈതന്യമാകുന്ന സാക്ഷിയെക്കൊണ്ട് ഘടാദിവിഷയങ്ങളുടെ സ്ഫുരണവും ഉണ്ടാകുന്നു.

ഇനി പ്രസംഗികമായി ആ സാക്ഷിയുടെ സ്വരൂപത്തെ പറയാം.

''ഉദാസീനത്വേ സതി ബോദ്ധാ = സാക്ഷീ''.

(അർത്ഥം)—ഏതു ചൈതന്യം നിർവ്വികാരമായി ഉദാസീനമായി നിന്ന് ബുദ്ധി മുതലായവയെ പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നുവോ അതായത് പ്രമാതാവ്, പ്രമാണം, പ്രമേയം മുതലായവയെ എല്ലാം പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നുവോ ആ ചൈതന്യത്തെ സാക്ഷി എന്നു പറയുന്നു. ലോകത്തിലും—ഏതു പുരുഷൻ അന്യോന്യം വാദിക്കുന്ന രണ്ടു പേരിൽ നിന്ന് ഭിന്നനും അവരുടെ വാദത്തെ പ്രത്യക്ഷമായറിഞ്ഞവനും ഉദാസീനനും അതായത് പക്ഷപാതമില്ലാത്തവനും ആയിരിക്കുന്നുവോ അവനെയാണ് സാക്ഷി എന്നു പറയുന്നത്. അപ്രകാരം ഏതു ചൈതന്യം ഉദാസീനമായിനിന്നുംകൊണ്ട് ബുദ്ധ്യാദികളെയെല്ലാം പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നുവോ ആ ചൈതന്യത്തെ സാക്ഷി എന്നു പറയുന്നു. അവിടെ ''ബോദ്ധാ = സാക്ഷീ'' ഇത്രമാത്രം സാക്ഷിക്ക് ലക്ഷണം ചെയ്ത് ലക്ഷണത്തിൽ ''ഉദാസീനത്വേ സതി'' എന്നു ചേർത്തുപറയാതിരുന്നാൽ അന്യോന്യം വാദിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന പുരുഷന്മാരിലും സാക്ഷിത്വം ഉണ്ടായേയ്ക്കാം. എന്തെന്നാൽ അവനവന്റേയും മററുള്ളവരുടേയും വ്യവഹാരത്തിന്റെ (അറിവ്) ബോദ്ധൃത്വം ആ പുരുഷന്മാരിലും ഉണ്ട്. എന്നാൽ ആ പുരുഷന്മാരെ ആരും തന്നെ സാക്ഷികൾ എന്നു പറയാറില്ല. അതുകൊണ്ട് അതിന്ന് ''ഉദാസീന'' എന്ന വിശേഷണം പറഞ്ഞിരി

ക്കുന്നു. വിവാദംചെയ്യുന്ന പുരുഷന്മാരിൽ ഉദാസീനത്വം ഇല്ലാത്തതുകൊണ്ട് സാക്ഷിയുടെ ലക്ഷണത്തിന്ന് അതിവ്യാപ്തിയുണ്ടാകുന്നതല്ല.

കൂടാതെ, ''ബോദ്ധാ'' എന്ന പദം ചേക്കാതെ ''ഉദാസീനഃ സാക്ഷീ'' എന്നു മാത്രം സാക്ഷിക്ക് ലക്ഷണം ചെയ്യുന്നപക്ഷം വിവാദസ്ഥലത്തിലുള്ള സ്തംഭം മുതലായവസ്തു ഉദാസീനത്വമുള്ളതുകൊണ്ട് സ്തംഭാദിയും സാക്ഷിയായേയ്ക്കാം. ആ സ്തംഭാദികളെ ആരുംതന്നെ സാക്ഷിയെന്നു പറയാറില്ല. അതുകൊണ്ടാണ് ലക്ഷണത്തിൽ ''ബോദ്ധാ'' എന്ന പദം പറഞ്ഞിട്ടുള്ളത്. ജഡങ്ങളായ സ്തംഭാദികളിൽ ബോദ്ധൃത്വം ഇല്ല. അതുകൊണ്ട് ആ വസ്തുക്കളിൽ സാക്ഷിയുടെ ലക്ഷണത്തിന്ന് അതിവ്യാപ്തിയുണ്ടാകുന്നില്ല. ഈ പ്രസംഗത്തിൽ കേവലബോദ്ധൃത്വം (ബോദ്ധൃത്വംമാത്രം) ഭോക്താവായ ജീവങ്കൽ ഉണ്ടെങ്കിലും ഉദാസീനത്വം ഇല്ല. കേവലോദാസീനത്വം ദേഹേന്ദ്രിയാദിജഡപദാർത്ഥങ്ങളിൽ ഉണ്ടെങ്കിലും അവയിൽ ബോദ്ധൃത്വം ഇല്ല. അതുകൊണ്ട് ഭോക്താവായ ജീവങ്കലും ദേഹേന്ദ്രിയാദികളിലും സാക്ഷിയുടെ ലക്ഷണത്തിന്നു് അതിവ്യാപ്തി ഇല്ല. ഇതേ സാക്ഷിയുടെ ലക്ഷണം ''സാക്ഷീ ചേതാഃ കേവലോ നിർഗ്ഗുണശ്ച'' എന്ന ശ്രുതികൊണ്ട് അറിയാവുന്നതാണ്. ഈ ശ്രുതിയിൽ 'ചേത' എന്ന പദംകൊണ്ട് ബോദ്ധൃത്വത്തേയും 'കേവല' എന്ന പദംകൊണ്ട് ഉദാസീനത്വത്തേയും പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് ''ചേതാഃ കേവലഃ സാക്ഷീ'' എന്ന സാക്ഷിയുടെ ലക്ഷണം ശ്രുതികൊണ്ടും സിദ്ധമായി. നൈയായികന്മാർ ആത്മാവിനെ ജ്ഞാനം മുതലായ ഗുണങ്ങളോടുകൂടിയതായിട്ട പറയുന്നു. അവരുടെ മതത്തെ ഖണ്ഡിക്കുവാൻ ആ ശ്രുതി ആത്മാവിനെ നിർഗ്ഗുണമെന്നു പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ആ ശ്രുതിയിലുള്ള ചകാരം ആത്മാവ് നിഷ്ക്രിയമാണെന്നു് കാണിച്ചിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് ആത്മാവ് മദ്ധ്യമപരിണാമമുള്ളതാണെന്നും സക്രിയമാണെന്നും സ്വീകരിക്കുന്ന ദിഗംബരന്മാരുടെ മതത്തേയും ഖണ്ഡിച്ചതായി അറിയേണ്ടതാകുന്നു. കൂടാതെ, ഇപ്പറഞ്ഞ സാക്ഷിയുടെ സ്വരൂപത്തെതന്നെ പഞ്ചദശിയിലെ നാടകദീപപ്രകരണത്തിൽ വിദ്യാരണ്യസ്വാമികൾ നൃത്തശാലയിലെ ദീപത്തെ ദൃഷ്ടാന്തമാക്കി നിരൂപണം ചെയ്തിരിക്കുന്നു. ആ സാക്ഷിവഴിക്ക് ഘടാദിവിഷയങ്ങളുടെ സ്഼ുരണമുണ്ടാകുന്നു.

ഇതിന്നുമുമ്പ് ഫലസഹിതമായി പ്രത്യക്ഷപ്രമയെ നിരൂപണംചെയ്തു. ഇനി ആ പ്രത്യക്ഷപ്രമയെത്തന്നെ വിഭജിച്ചു പറ

യാം. അപ്പറഞ്ഞ പ്രത്യക്ഷപ്രമ ബാഹ്യപ്രത്യക്ഷപ്രമയെന്നും ആന്തരപ്രത്യക്ഷപ്രമയെന്നും രണ്ടുതരത്തിലാണ്. അതിൽ ബാഹ്യപദാർത്ഥങ്ങളെ വിഷയീകരിക്കുന്ന പ്രത്യക്ഷപ്രമയെ ബാഹ്യപ്രത്യക്ഷപ്രമയെന്നും ആന്തരപദാർത്ഥങ്ങളെ വിഷയീകരിക്കുന്ന പ്രത്യക്ഷപ്രമയെ ആന്തര പ്രത്യക്ഷപ്രമയെന്നും പറയുന്നു. അതിൽ ഒന്നാമത്തെ ബാഹ്യപ്രത്യക്ഷപ്രമ, ശബ്ദം, സ്പർശം, രൂപം, രസം, ഗന്ധം എന്ന അഞ്ചു വിഷയങ്ങളുടെ ഭേദത്തിന്നനുസരിച്ച് അഞ്ചു പ്രകാരത്തിലാകുന്നു. അതായത്, 1. ശബ്ദപ്രമാ, 2. സ്പർശപ്രമാ 3. രൂപപ്രമാ, 4. രസപ്രമാ, 5. ഗന്ധപ്രമാ എന്നിങ്ങനെ അഞ്ചു തരത്തിലാകുന്നു. ഈ അഞ്ചു തരത്തിലുള്ള ബാഹ്യപ്രത്യക്ഷപ്രമയ്ക്ക് യഥാക്രമം ശ്രോത്രം, ത്വക്ക്, ചക്ഷുഃ, ജിഹ്വാ, ഘ്രാണം എന്ന അഞ്ചു ജ്ഞാനേന്ദ്രിയങ്ങൾ കരണങ്ങളാകുന്നു.

രണ്ടാമത്തെ ആന്തരപ്രത്യക്ഷപ്രമ ആത്മഗോചരാ, സുഖാദിഗോചരാ എന്നിങ്ങനെ രണ്ടു തരത്തിലാകുന്നു. ആത്മാവിനെ വിഷയീകരിക്കുന്ന പ്രമയെ ആത്മഗോചരപ്രമയെന്നും സുഖദുഃഖാദികളെ വിഷയീകരിക്കുന്ന പ്രമയെ സുഖാദിഗോചരപ്രമയെന്നും പറയുന്നു. ആത്മഗോചരപ്രമയും വിശിഷ്ടാത്മവിഷയാ. ശുദ്ധാത്മവിഷയാ എന്നിങ്ങനെ രണ്ടു പ്രകാരത്തിലുണ്ട്. അതിൽ "ഞാൻ ജീവനാകുന്നു" എന്ന പ്രമാവിശിഷ്ടാത്മാവിനെ വിഷയീകരിക്കുന്നതാകുന്നു. "ഞാൻ ബ്രഹ്മമാകുന്നു" എന്ന പ്രമാ ശുദ്ധാത്മാവിനെ വിഷയീകരിക്കുന്നതാകുന്നു. "ഞാൻ സുഖിയാകുന്നു", "ഞാൻ ദുഃഖിയാകുന്നു" ഇത്യാദി പ്രമാ സുഖം, ദുഃഖം മുതലായവയെ വിഷയീകരിക്കുന്നു.

ഇനി ആന്തര പ്രത്യക്ഷപ്രമയുടെ കരണത്തെ നിരൂപണം ചെയ്യാം. അവിടെ വാചസ്പതിമിശ്രന്റെ മതം ഇങ്ങനെയാണ്:— അന്തരിന്ദ്രിയമായ മനസ്സുതന്നെയാണ് അപ്പറഞ്ഞ ആന്തരപ്രത്യക്ഷപ്രമയ്ക്ക് കരണം. എന്തെന്നാൽ, ബാഹ്യങ്ങളായ രൂപാദികളുടെ സാക്ഷാൽകാരത്തിന്റെ കരണമെന്ന വഴിക്ക് ചക്ഷുരാദീന്ദ്രിയങ്ങളുടെ സിദ്ധിയുണ്ടാകുന്നതുപോലെ ആന്തരമായ സുഖം, ദുഃഖം മുതലായവയുടെ സാക്ഷാൽകാരത്തിന്റെ കരണം വഴിക്ക് മനസ്സാകുന്ന അന്തരിന്ദ്രിയത്തിന്റേയും സിദ്ധിയുണ്ടാകുന്നതാണ്. സുഖദുഃഖാദികൾക്ക് വ്യാവഹാരികത്വമുള്ളതുകൊണ്ട് സുഖദുഃഖാദികളുടെ ജ്ഞാനത്തിന്നും വ്യാവഹാരികത്വംതന്നെ സംഭവിക്കുന്നു.

ശങ്ക:— മനസ്സിന്ന് വിശിഷ്ടാത്മാവിനെ സാക്ഷാൽകരിപ്പാനുള്ള കരണത്വമുണ്ടെങ്കിലും ശുദ്ധാത്മാവിനെ സാക്ഷാൽകരിപ്പാനുള്ള കരണത്വം സംഭവിക്കുന്നതല്ല. എങ്ങനെയെങ്കിലും ശുദ്ധാത്മാവിനെ സാക്ഷാൽകരിപ്പാനുള്ള കാരണത്വം മനസ്സിന്ന് സ്വീകരിക്കുന്നപക്ഷം ആത്മസാക്ഷാൽകാരത്തിന്ന് മനസ്സു കരണമല്ലെന്ന് നിഷേധിച്ച

"യതോ വാചോ നിവർത്തന്തേ
അപ്രാപ്യ മനസാ സഹ",

"യന്മനസാ ന മനുതേ" ഇത്യാദി ശ്രുതികൾക്ക് വിരോധം വരുന്നതാണ്.

സമാധാനം:— "മനസൈവാനുദ്രഷ്ടവ്യഃ, "ദൃശ്യതേത്വഗ്ര്യയാബുദ്ധ്യാ" ഇത്യാദി ശ്രുതികൾ മനസ്സിന്നു തന്നെ ശുദ്ധാത്മാവിന്റെ സാക്ഷാൽകാരത്തിന്നുള്ള കരണത്വം പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് ആത്മസാക്ഷാൽകാരത്തിൽ മനസ്സുകരണമല്ല എന്നു നിഷേധിച്ച ശ്രുതി മനഃപദത്തിന്ന് അശുദ്ധമനസ്സ് എന്നാണ് അർത്ഥം വിവക്ഷിച്ചിട്ടുള്ളത്. അശുദ്ധമനസ്സുകൊണ്ടു ആത്മസാക്ഷാൽകാരം ഉണ്ടാകുന്നതല്ല. കൂടാതെ. "മനസൈവാനുദ്രഷ്ടവ്യഃ" എന്ന ശ്രുതികൊണ്ട് ശുദ്ധമനസ്സിന്നു മാത്രമാണ് ആത്മസാക്ഷാൽകാരത്തിന്റെ കരണത്വം എന്നു സിദ്ധമാകുന്നു.

ശങ്ക:— "തം ത്വൌപനിഷദം പുരുഷം പൃച്ഛാമി" ഈ ശ്രുതിയിലെ ഔപനിഷദവചനംകൊണ്ട് ആത്മാവിനെ ഉപനിഷത്താകുന്ന ശബ്ദപ്രമാണംകൊണ്ടുണ്ടാകുന്ന ജ്ഞാനത്തിന്ന് വിഷയമായിപ്പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ആത്മാവിനെ മാനസപ്രത്യക്ഷത്തിന്ന് വിഷയമായി സ്വീകരിക്കുന്ന പക്ഷം ഈ പറഞ്ഞ ശ്രുതിക്ക് വിരോധം വരും.

സമാധാനം:— ശാസ്ത്രംകൊണ്ടും ആചാര്യനെക്കൊണ്ടും സംസ്കരിച്ച ശുദ്ധമായ മനസ്സിനെ മാത്രമേ ഞങ്ങൾ ബ്രഹ്മാത്മസാക്ഷാൽകാരത്തിന്ന് കരണമായി സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളു. അതുകൊണ്ടു മനസ്സിന്നു ഉപനിഷത്താകുന്ന ശാസ്ത്രത്തിന്റെ അപേക്ഷയുള്ളതിനാൽ ആ ഔപനിഷദശ്രുതിക്ക് വിരോധം സംഭവിക്കുന്ന

തല്ല. ഉപനിഷത്താകുന്ന ശബ്ദത്തിന്ന് ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരകരണത്വം ഇല്ല. എന്നാൽ ആ കരണത്വം ശുദ്ധമനസ്സിന്നു തന്നെയാണുള്ളത്. കൂടാതെ, വിശിഷ്ടാത്മാവിന്റെ സാക്ഷാൽകാരത്തിൽ ആ മനസ്സിന്ന് കരണത്വം സർവ്വസിദ്ധമാണ്. അതുകൊണ്ട് ശുദ്ധാത്മാവിന്റെ സാക്ഷാൽകാരത്തിലും ആ മനസ്സിന്നുതന്നെ കരണത്വം സിദ്ധമാകുന്നു. മനസ്സിൽനിന്നു ഭിന്നമായി വേറൊരു കരണത്തെ സ്വീകരിക്കുന്നപക്ഷം കല്പനാഗൌരവമെന്ന ദോഷം ഒന്നാമതായുണ്ടാകും. കൂടാതെ, തദർത്ഥസാധകമായ മറ്റൊരു പ്രമാണവും ഇല്ല. അതുകൊണ്ട് ആന്തരപ്രത്യക്ഷപ്രമക്ക് മനസ്സുതന്നെയാണ് കരണം.

ഇനി ഇപ്പറഞ്ഞ മതത്തെ ഖണ്ഡിച്ചുംകൊണ്ട് ആചാര്യമതത്തെ പ്രതിപാദനംചെയ്യാം. അവിടെ മനസ്സ് ഇന്ദ്രിയമാണ് എന്ന് സാധിപ്പിച്ചു. ആ മനസ്സ് ആന്തരപ്രത്യക്ഷപ്രമക്ക് കരണമാണെന്നും സാധിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നു. എന്നാൽ മനസ്സ് ഇന്ദ്രിയമാണെന്നതേ ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ;—''ഇന്ദ്രിയേഭ്യഃ പരാഹ്യർത്ഥാ അർത്ഥേഭ്യശ്ച പരം മനഃ'', ''ഇന്ദ്രിയേഭ്യഃ പരം മനഃ'' ഇത്യാദിശ്രുതിസ്മൃതികളിൽ ആ മനസ്സിനെ വേറെയായിപ്പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. എങ്ങനെയെങ്കിലും മനസ്സ് ഇന്ദ്രിയമാകുന്നപക്ഷം ഇപ്പറഞ്ഞ ശ്രുതിസ്മൃതികൾ മനസ്സിനെ വേറെ ഒന്നായിപ്പറകയില്ലായിരുന്നു. അതുകൊണ്ട് മനസ്സ് ഇന്ദ്രിയമല്ലെന്നു നിശ്ചയമാകുന്നു.

കൂടാതെ, സുഖദുഃഖാദികളുടെ സാക്ഷാൽകാരത്തിൽ മനസ്സ് കരണമാണെന്നു വരുന്നപക്ഷം മനസ്സും ഇന്ദ്രിയമായേക്കാം, മനസ്സ് ഒരിക്കലും കരണമാകുന്നില്ല. എന്തെന്നാൽ, സകലവൃത്തികളെക്കുറിച്ചും മനസ്സു തന്നെയാണ് ഉപാദാനകാരണം. ഇതു മുമ്പ് പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ഏതു പദാർത്ഥം ഏതു കാര്യത്തിന്ന് ഉപാദാനകാരണമാകുന്നുവോ ആ പദാർത്ഥം ആ കാര്യത്തിന്നു കരണമാകുന്നതല്ല. ഘടമാകുന്ന കാര്യത്തിന്ന് ഉപാദാനകാരണമാകുന്ന മൃത്തിക ഘടത്തിന്ന് കരണം ആകുന്നില്ല. അതിന്റെ കരണം ദണ്ഡചക്രാദിയാകുന്നു. അപ്രകാരം എല്ലാ വൃത്തികൾക്കും ഉപാദാനകാരണമാകുന്ന മനസ്സ് ആ വൃത്തികൾക്ക് കരണമാകുന്നതല്ല. ഇങ്ങനെ കരണത്വം സംഭവിക്കാത്ത സ്ഥിതിക്ക് മനസ്സിനെ ഇന്ദ്രിയമായംഗീകരിക്കുന്നത് നിരർത്ഥകംതന്നെ.

ശങ്ക:— മനസ്സിനെ ഇന്ദ്രിയമായി സ്വീകരിക്കാതിരുന്നാൽ ആന്തരങ്ങളായ സുഖദുഃഖാദികളുടെ സാക്ഷാൽകാരത്തിൽ അപ്രമാത്വം (ആ സാക്ഷാൽകാരം പ്രമയല്ലെന്ന്) സംഭവിച്ചേയ്ക്കാം.

സമാധാനം:— സുഖദുഃഖാദികളുടെ സാക്ഷാൽകാരം ഒരു പ്രമാണംകൊണ്ടും ഉണ്ടാകുന്നതല്ല. ആ സാക്ഷാൽകാരത്തിൽ അപ്രമാത്വം ഞങ്ങൾക്ക് അംഗീകാര്യംതന്നെയാണ്.

ശങ്ക:— സുഖദുഃഖാദികളുടെ സാക്ഷാൽകാരം അപ്രമയാണെന്ന് അംഗീകരിക്കുന്നപക്ഷം സുഖദുഃഖാദികൾ അപ്രമാജ്ഞാനത്തിന്റെ വിഷയങ്ങളായിക്കൊണ്ട് ശുക്തിരജതാദികളുടെ മാതിരി പ്രാതീതികങ്ങൾ തന്നെ ആയേയ്ക്കും. അതായത്, സ്വമാകുന്ന വിഷയത്തിന്റെ പ്രതീതിക്ക് സമകാലവൃത്തികൾതന്നെ ആയേയ്ക്കാം. അങ്ങിനെ ആയാൽ സുഖദുഃഖാദികളിൽ വ്യാവഹാരികത്വം സിദ്ധമാകുന്നതുമല്ല.

സമാധാനം:—സുഖദുഃഖാദികളുടെ സാക്ഷാൽകാരം അപ്രമാരൂപം തന്നെയാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് അന്തഃകരണവും അതിന്റെ ധർമ്മങ്ങളായ സുഖദുഃഖാദികളും ശുക്തിരജതത്തിന്റെ മാതിരി പ്രാതീതികം തന്നെയാകുന്നു. വ്യാവഹാരികമല്ല.

ശങ്ക:—സുഖദുഃഖാദികളെ പ്രാതീതികങ്ങളായി അംഗീകരിക്കുന്നപക്ഷം അവക്ക് ഹർഷം, ശോകം മുതലായ അർത്ഥക്രിയയുടെ ജനകത്വം (സന്തോഷം, സന്താപം മുതലായവയെ ഉണ്ടാക്കുവാനുള്ള സാമർത്ഥ്യം) സംഭവിക്കുന്നതല്ല. വ്യാവഹാരികപദാർത്ഥം മാത്രമേ അർത്ഥക്രിയാജനകമാകുന്നുള്ളു.

സമാധാനം:— വ്യാവഹാരികപദാർത്ഥത്തിന്റെ മാതിരി ചിലേടത്ത് പ്രാതീതികപദാർത്ഥവും അർത്ഥക്രിയാജനകമാകുന്നുണ്ട്. പ്രാതീതികമായ ശുക്തിരജതം ദ്രഷ്ടാവിന്റെ പ്രവൃത്തിയാകുന്ന അർത്ഥക്രിയയുടേയും പ്രാതീതികമായ രജ്ജുസർപ്പം തദ്രഷ്ടാവിന്റെ ഭയം, പലായനം (ഓട്ടം) മുതലായ അർത്ഥക്രിയയുടേയും ജനകങ്ങളാകുന്നതുപോലെ പ്രാതീതികങ്ങളായ സുഖദുഃഖാദികളും ഹർഷം ശോകം മുതലായ അർത്ഥക്രിയയുടെ ജനകങ്ങൾ ആകുന്നു.

ശങ്ക:—ആന്തരങ്ങളായ സുഖദുഃഖാദികളുടെ സാക്ഷാൽകാരം പ്രമാണജന്യമല്ലായ്കയാൽ എപ്രകാരം അപ്രമയാകുന്നുവോ അപ്രകാ

രം അന്തരാത്മാവിന്റെ സാക്ഷാൽകാരവും പ്രമാണംകൊണ്ട് ജന്യമല്ലായ്കയാൽ അപ്രമാരൂപം തന്നെയാകുന്നു. ആ ആത്മസാക്ഷാൽകാരത്തെ അപ്രമയെന്ന് അംഗീകരിക്കുന്നപക്ഷം അപ്രമാജ്ഞാനത്തിന്ന് വിഷയമാകയാൽ ആത്മാവും സുഖദുഃഖാദികളുടെ മാതിരി പ്രാതീതികംതന്നെ ആയേക്കാം. ആത്മാവിന്റെ പ്രാതീതികത്വം ഒരാസ്തികനും സമ്മതമല്ല. അതുകൊണ്ട് ആത്മസാക്ഷാൽകാരത്തിലും മനസ്സിനെ കരണമായി അവശ്യം സ്വീകരിക്കേണ്ടതാണ്.

സമാധാനം:—സുഖദുഃഖാദികളുടെ സാക്ഷാൽകാരത്തിന്റെ മാതിരി ആത്മസാക്ഷാൽകാരത്തിൽ പറഞ്ഞ അപ്രമാത്വം വിശിഷ്ടാത്മാവിന്റെ സാക്ഷാൽകാരത്തിലോ? അല്ല ശുദ്ധാത്മാവിന്റെ സാക്ഷാൽകാരത്തിലോ? ഒന്നാമത്തെ പക്ഷം സ്വീകരിക്കയാണെങ്കിൽ അതു നമുക്കും ഇഷ്ടംതന്നെ. എന്തെന്നാൽ വിശിഷ്ടാത്മാവിന്റെ സാക്ഷാൽകാരം ഞങ്ങളും അപ്രമയായിട്ടുതന്നെയാണ് സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളതു്. ഇനി രണ്ടാംപക്ഷം സ്വീകരിക്കുന്നതും ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ, "അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി" എന്നിങ്ങനെയുള്ള ശുദ്ധാത്മാവിന്റെ സാക്ഷാൽകാരം തത്വമസ്യാദി മഹാവാക്യംകൊണ്ട് ജന്യമാകയാൽ പ്രത്യക്ഷപ്രമാരൂപം തന്നെയാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് ശുദ്ധാത്മാവിന്റെ സാക്ഷാൽകാരം അപ്രമയാകുന്നതല്ല.

ശങ്ക:—വാക്യം നിയമേന പരോക്ഷജ്ഞാനത്തെ ഉണ്ടാക്കുന്നതാണ്. അപരോക്ഷജ്ഞാനത്തെ ഉണ്ടാക്കുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് ആ വേദാന്തവാക്യത്തിൽനിന്ന് ആത്മാവിന്റെ അപരോക്ഷജ്ഞാനം സംഭവിക്കുന്നതല്ല.

സമാധാനം:—ചിലേടത്ത് ശബ്ദത്തിൽനിന്ന് അപരോക്ഷമായി ജ്ഞാനം ഉണ്ടാകും. "നീ പത്താമനാകുന്നു" ഈ വാക്യത്തിൽനിന്ന് അവനവന്റെ അപരോക്ഷജ്ഞാനമുണ്ടാകുന്നതുപോലെ "തത്വമസി" മുതലായ മഹാവാക്യത്തിൽനിന്നു് അധികാരിക്കു ആത്മാവിന്റെ അപരോക്ഷജ്ഞാനം തന്നെയുണ്ടാകുന്നു. ഇത് ശബ്ദപ്രമാ നിരൂപണാവസരത്തിൽ പറയുന്നതാണ്.

ഇനി രണ്ടാമത്തെ അനുമിതി പ്രമയെപ്പററി പറയാം,

"ലിംഗജ്ഞാനജന്യം, ജ്ഞാനമനുമിതിഃ"

(അർത്ഥം)— ലിംഗജ്ഞാനംകൊണ്ടുണ്ടാകുന്ന ജ്ഞാനത്തെ അനുമിതി എന്നു പറയുന്നു,

എങ്ങനെയെന്നാൽ,

"അയം പർവ്വതഃ വഹ്നിമാൻ ധൂമവത്വാൽ യോ യോ ധൂമവാൻ സ സ വഹ്നിമാൻ യഥാ മഹാനസഃ"

(അർത്ഥം)—ഈ പർവ്വതം ധൂമവാനാകയാൽ (പുകയോടുകൂടിയതാകയാൽ) വഹ്നിയോടുകൂടിയതാകുന്നു. ഏതേതു വസ്തു ധൂമത്തോടുകൂടിയിരിക്കുന്നുവോ അതെല്ലാം വഹ്നിയോടുകൂടിയിരിക്കുന്നതാകുന്നു. മഹാനസം (വെപ്പുശാല) എന്നപോലെ. ഈ പ്രസിദ്ധമായ അനുമാനത്തിൽ പർവ്വതം പക്ഷവും വഹ്നി സാദ്ധ്യവും ധൂമം ലിംഗവും മഹാനസം ദൃഷ്ടാന്തവും ആകുന്നു. ഇവിടെ ഈ പർവ്വതം വഹ്നിവ്യാപ്യമായ (സഹചരനിയമോ വ്യാപ്തിഃ, വ്യാപ്തിയോടുകൂടിയതു് വ്യാപ്യം) ധൂമത്തോടുകൂടിയതാകുന്നു എന്ന ലിംഗജ്ഞാനംകൊണ്ടു് പർവ്വതം വഹ്നിയോടുകൂടിയതാകുന്നു എന്ന അനുമിതിജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുന്നു. അതുകൊണ്ടു് അപ്പറഞ്ഞ അനുമിതിയുടെ ലക്ഷണം സംഭവിക്കുന്നതാണു്. ഇനി സിദ്ധാന്തത്തിൽ ആ ലക്ഷണത്തെ ഘടിപ്പിക്കാം.

"ജീവഃ ബ്രഹ്മാഭിന്നഃ സച്ചിദാനന്ദലക്ഷണത്വാൽ ബ്രഹ്മവൽ."

(അർത്ഥം)—ഈ ജീവാത്മാവു് ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നു് അഭിന്നനാകുന്നു. സച്ചിദാനന്ദരൂപനാകയാൽ ഏതേതു് സച്ചിദാനന്ദരൂപമാകുന്നുവോ അതെല്ലാം ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നു് അഭിന്നംതന്നെയാകുന്നു. ഏതു പ്രകാരം ബ്രഹ്മം സച്ചിദാനന്ദരൂപമാകയാൽ ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നു് അഭിന്നമാകുന്നുവോ അപ്രകാരം ജീവനും സച്ചിദാനന്ദരൂപനാകയാൽ ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നു് അഭിന്നൻതന്നെയാകുന്നു. ഈ അനുമാനത്തിൽ ജീവൻ പക്ഷവും ബ്രഹ്മത്തിന്റെ അഭേദം സാദ്ധ്യവും സച്ചിദാനന്ദരൂപത്വം ലിംഗവും ബ്രഹ്മം ദൃഷ്ടാന്തവും ആകുന്നു. ഈ ജീവാത്മാവു് സച്ചിദാനന്ദരൂപമാകുന്നു എന്ന ലിംഗജ്ഞാനത്തിനുശേഷം ഈ ജീവൻ ബ്രഹ്മത്തിങ്കൽനിന്നു് അഭിന്നനാകുന്നു എന്ന അനുമിതിജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുന്നു. അതുകൊണ്ടു് അപ്പറഞ്ഞ അനുമിതിയുടെ ലക്ഷണം ഇവിടേയും സംഭവിക്കുന്നതാണു്.

ഇനി ഈ പ്രസംഗംവഴിക്ക് പക്ഷം മുതലായവയുടെ സ്വരൂപത്തെ പറയാം. അനുമിതിജ്ഞാനത്തിന്നുമുമ്പ് ഏതു പദാർത്ഥത്തിൽ സാധ്യത്തിൻെറ സംശയമുണ്ടാകുന്നുവോ ആ പദാർത്ഥത്തെ പക്ഷം എന്നു പറയുന്നു. മുൻപറഞ്ഞ പ്രസിദ്ധാനുമാനത്തിൽ പർവ്വതം വഹ്നിയോടുകൂടിയതാകുന്നു എന്ന അനുമിതിക്കുമുമ്പായി ഈ പുരുഷനു് പർവ്വതത്തിൽ വഹ്നിയുടെ സംശയം ഉണ്ടാകുന്നു. അതുകൊണ്ടു് പർവ്വതം അപ്പറഞ്ഞ അനുമാനത്തിൽ പക്ഷമാകുന്നു. പക്ഷത്തിൽ ലിംഗജ്ഞാനംകൊണ്ടു് ഏതൊരു പദാൎത്ഥത്തിൻെറ ജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുന്നുവോ ആ പദാൎത്ഥത്തെ സാധ്യമെന്നു പറയുന്നു. ആ പ്രസിദ്ധമായ അനുമാനത്തിൽ പർവ്വതമാകുന്ന പക്ഷത്തിൽ ധൂമമാകുന്ന ലിംഗത്തിൻെറ ജ്ഞാനംകൊണ്ടു് വഹ്നിയുടെ ജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുന്നു. അതുകൊണ്ടു് ആ അനുമാനത്തിൽ വഹ്നിയെ സാധ്യമെന്നു പറയുന്നു. ഏതു പദാൎത്ഥത്തിൽ സാധ്യത്തിൻേറയും ലിംഗത്തിൻേറയും നിശ്ചയം ഉണ്ടോ ആ പദാർത്ഥത്തെ ദൃഷ്ടാന്തമെന്നു പറയുന്നു. ആ പ്രസിദ്ധമായ അനുമാനത്തിൽ വഹ്നിയാകുന്ന സാധ്യത്തിൻേറയും ധൂമമാകുന്ന ലിംഗത്തിൻേറയും നിശ്ചയം മഹാനസത്തിൽ ഉണ്ടു്. അതുകൊണ്ടു് മഹാനസം അപ്പറഞ്ഞ അനുമാനത്തിൽ ദൃഷ്ടാന്തമാകുന്നു.

ശങ്ക:— ഏതു ലിംഗജ്ഞാനംകൊണ്ടു് അനുമിതിയുണ്ടാകുന്നുവോ ആ ലിംഗത്തിൻെറ സ്വരൂപം എന്താണു്?

സമാധാനം:— "വ്യാപ്ത്യാശ്രയഃ = ലിംഗം."

(അർത്ഥം)—സാധ്യത്തിൻെറ വ്യാപ്തിക്കു് ആശ്രയമായിട്ടുള്ളതിനെ ലിംഗമെന്നു പറയുന്നു. പ്രസിദ്ധമായ അനുമാനത്തിൽ വഹ്നിയാകുന്ന സാധ്യത്തിൻെറ വ്യാപ്തിക്കു് ആശ്രയമായിട്ടുള്ള ധൂമത്തെ ലിംഗമെന്നു പറയുന്നു.

ശങ്ക:— ഏതു വ്യാപ്തിയെ ആശ്രയിച്ചിരിക്കുമ്പോഴാം ധൂമാദിയെ ലിംഗമെന്നു പറയുന്നുവോ ആ വ്യാപ്തിയുടെ സ്വരൂപം എന്താണു്?

സമാധാനം:— "സാധനസാധ്യയോൎന്നിയതസാമാനാധികരണ്യം = വ്യാപ്തിഃ"

(അർത്ഥം)—സാധനത്തിൻേറയും സാധ്യത്തിൻേറയും അവ്യഭിചരിതമായ സാമാനാധികരണ്യത്തെ (ഒരേ അധികരണത്തി

ലുള്ള വിട്ടുപിരിയാത്ത ഇരിപ്പിനെ) വ്യാപ്തി എന്നു പറയുന്നു. ആ പ്രസിദ്ധാനുമാനത്തിൽ ധൂമമാകുന്ന സാധനത്തിനും വഹ്നിയാകുന്ന സാധ്യത്തിനും അവ്യഭിചരിതമായ സാമാനാധികരണ്യമുണ്ട്. അതായത്, വഹ്നിയാകുന്ന സാധ്യത്തെ വിട്ടു ധൂമമാകുന്ന സാധനം ഒരിക്കലും സ്വതന്ത്രമായിരിക്കുന്നില്ല. ഇതുതന്നെയാണ് വഹ്നിധൂമങ്ങളുടെ വ്യാപ്തി. വഹ്നിയാകട്ടെ ധൂമത്തെ വിട്ടു തപ്തലോഹപിണ്ഡത്തിൽ ഇരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് വഹ്നിയിൽ ധൂമത്തിന്നു് വ്യാപ്തിയില്ല. ഇപ്പറഞ്ഞ വ്യാപ്തിക്ക് ആശ്രയമാകയാൽ ധൂമം മുതലായ സാധനത്തെ ''വ്യാപ്യം'' എന്നു പറയുന്നു. ആ വ്യാപ്തിക്ക് നിരൂപകമാകയാൽ വഹ്നി മുതലായ സാധ്യത്തെ വ്യാപകമെന്നു പറയുന്നു. ലിംഗം, സാധനം, ഹേതു ഈ മൂന്നു ശബ്ദങ്ങളും ഒരേ അർത്ഥത്തെ പറയുന്നവയാണ്.

ശങ്ക:— ഇപ്പറഞ്ഞ വ്യാപ്തിയെ ഏതു് ഉപായംകൊണ്ട് അറിയുന്നു?

സമാധാനം:— എവിടെ എവിടെ ധൂമം ഉണ്ടോ അവിടെയെല്ലാം വഹ്നിയും ഉണ്ട്. ഇങ്ങനെ മഹാനസാദികളിൽ അനേകം പ്രാവശ്യം നമുക്ക് അനുഭൂതങ്ങളായ ധൂമവഹ്നികളുടെ സഹചാരത്തിന്റെ (കൂടിഇരിപ്പിന്റെ) ദർശനത്തിൽനിന്നു് മാത്രമാണ് ധൂമം വഹ്നിക്ക് വ്യാപ്യമാകുന്നു എന്ന വ്യാപ്തിജ്ഞാനമുണ്ടാകുന്നത്. എന്നാൽ ഏതു സാധനത്തിൽ ''ഈ സാധനം സാധ്യാഭാവമുള്ളിടത്ത് ഇരിക്കുന്നതാണ്''' എന്ന വ്യഭിചാരി— ജ്ഞാനമുണ്ടാകുന്നുവോ ആ സാധനത്തെ സംബന്ധിച്ച സഹചാരദർശനമുണ്ടായാലും വ്യാപ്തിയുടെ ജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുന്നതല്ല. എങ്ങനെ എന്നാൽ എവിടെയെവിടെ പാർത്ഥിവത്വം ഉണ്ടോ അവിടെയെല്ലാം ലോഹലേഖ്യത്വം (മരം മുതലായ പാർത്ഥിവദ്രവ്യങ്ങളിൽ ഉളി മുതലായ ഇരിമ്പുശസ്ത്രങ്ങളെക്കൊണ്ടുള്ള അക്ഷരം മുതലായവയുടെ എഴുത്തിന്നുള്ള യോഗ്യത) ഉണ്ട് എന്ന സഹചാരദർശനം ഉണ്ടെങ്കിലും ഹീരകാദികളിൽ ആ ലോഹലേഖ്യത്വം ഇല്ല. എന്നാൽ ആ പാത്ഥിവത്വം കാണ്മാനുള്ളതുകൊണ്ട് സഹചാരദർശനത്തിൽനിന്നു പാർത്ഥിവത്തിൽ ലോഹലേഖ്യത്വത്തിന്റെ വ്യാപ്തിജ്ഞാനം ഉണ്ടാവുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ട് ആ വ്യഭിചാരിജ്ഞാനം വ്യാപ്തിജ്ഞാനത്തിന്നു് പ്രതിബന്ധമാകുന്നു. പ്രതിബന്ധകാഭാവത്തോടുകൂടിയ (പ്രതിബന്ധകമില്ലാത്ത) സഹചാരജ്ഞാനം മാത്രമാണ് വ്യാപ്തിജ്ഞാനത്തിന്നു്

കാരണമാകുന്നത്. ഇത്രയും പറഞ്ഞതുകൊണ്ട് അനുമാനത്തിന്റെ രീതി ഇത്തരത്തിൽ സിദ്ധമായി. അതായത് മഹാനസം മുതലായവയിൽ ധൂമവഹ്നികളുടെ സഹചാരദർശനംകൊണ്ട് ഒരുവന്ന് ധൂമം വഹ്നിയുടെ വ്യാപ്തിയോടുകൂടിയതാകുന്നു എന്ന വ്യാപ്തിജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുന്നു. അതിന്റെശേഷം ഒരവസരത്തിൽ പർവ്വതത്തിന്റെ സമീപം ചെന്നവന്ന് പർവ്വതത്തിൽ 'ഈ പർവ്വതം ധൂമത്തോടുകൂടിയതാകുന്നു' എന്ന ധൂമമാകുന്ന ലിംഗത്തിന്റെ ജ്ഞാനമുണ്ടാകുന്നു. അതിൽപിന്നെ മുമ്പ് അനുഭവിച്ചിട്ടുള്ള വ്യാപ്തിയുടെ സംസ്കാരം ഉദ്ബുദ്ധമാകുന്നു (ഓർമ്മവരുന്നു). അതിന്റെ ശേഷം 'ഈ പർവ്വതം വഹ്നിയോടുകൂടിയതാകുന്നു' എന്നിങ്ങനെയുള്ള അനുമിതിജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുന്നു. അവിടെ വ്യാപ്തിജ്ഞാനം അനുമിതിപ്രമയ്ക്ക് കരണമാകയാൽ അത് അനുമാനപ്രമാണവും വ്യാപ്തിയുടെ ഉദ്ബുദ്ധമായ സംസ്കാരം ആ കരണത്തിന്റെ അവാന്തരവ്യാപാരവും അനുമിതിപ്രമ ഫലവും ലിംഗജ്ഞാനം സംസ്കാരങ്ങളുടെ ഉദ്ബോധകമാകയാൽ സഹകാരികാരണവുമാകുന്നു.

ഇനി ഇപ്പറഞ്ഞ അനുമിതിപ്രമയുടെ വിഭാഗത്തെ പറയാം. ഈ അനുമിതിപ്രമ സ്വാർത്ഥാനുമിതിയെന്നും പരാർത്ഥാനുമിതിയെന്നും രണ്ടുതരത്തിലാകുന്നു. മറ്റൊരാളുടെ ഉപദേശം കൂടാതെ തന്നെ വ്യാപ്തിലിംഗജ്ഞാനം മുതലായവയെക്കൊണ്ട് ഉണ്ടാകുന്ന അനുമിതിയെ സ്വാർത്ഥാനുമിതി എന്നു പറയുന്നു. ആ സ്വാർത്ഥാനുമിതിയുടെ രീതിയെ മുമ്പ് നിരൂപണം ചെയ്തിരിക്കുന്നു. (ഇനി രണ്ടാമത്തെ പരാർത്ഥാനുമിതിയെപ്പറ്റി പറയാം. മുമ്പു പറഞ്ഞതിന്നനുസരിച്ച് സ്വന്തമായി പർവ്വതത്തിൽ വഹ്നിയെ നിശ്ചയിച്ചുംകൊണ്ട് മറ്റൊരുത്തന്ന് ആ വഹ്നിയുടെ നിശ്ചയം ഉണ്ടാക്കികൊടുക്കുന്നതിനെ പരാർത്ഥാനുമിതി എന്നു പറയുന്നു. ആ പരാർത്ഥാനുമിതിന്യായംകൊണ്ടു സിദ്ധമാകുന്നു. ന്യായം എന്നത് അവയവങ്ങളുടെ സമുദായം ആകുന്നു. അനുമാനവാക്യത്തിലുള്ള പ്രതിജ്ഞാദിവാക്യങ്ങളെ അവയവങ്ങളെന്നു പറയുന്നു. ഇവിടെ നൈയായികന്മാർ പ്രതിജ്ഞ, ഹേതു, ഉദാഹരണം, ഉപനയം, നിഗമനം എന്ന അഞ്ചു അവയവങ്ങളുടെ സമുദായത്തെ ന്യായം എന്നു പറയുന്നു. എങ്ങനെയെന്നാൽ പ്രസിദ്ധാനുമാനത്തിൽ "പർവ്വതം വഹ്നിയോടുകൂടിയതാകുന്നു" എന്നത് പ്രതിജ്ഞാവാക്യവും "ധൂമവത്വം ഹേതുവായിട്ട്" എന്നത് ഹേതുവും "ഏതേത് ധൂമത്തോടുകൂടിയതാക

ന്നുവോ അതെല്ലാം വഹ്നിയോടുകൂടിയതാകുന്നു, മഹാനസം എന്ന പോലെ'' എന്നതു് ഉദാഹരണവാക്യവും ''അപ്രകാരംതന്നെ ഇതും'' അതായതു് ''ഈ പർവ്വതം മഹാനസത്തിൻെറ മാതിരി ധൂമത്തോടു കൂടിയതാകുന്നു'' എന്നതു് ഉപനയവാക്യവും ''അതുകൊണ്ടു് ഇതും അങ്ങനെതന്നെ'' അതായതു്—ധൂമത്തോടുകൂടിയതാകയാൽ ഈ പർവ്വതവും മഹാനസത്തിൻെറ മാതിരി വഹ്നിയോടുകൂടിയതാകുന്നു എന്നതു് നിഗമനവാക്യവും ആകുന്നു. ഈ പ്രതിജ്ഞ മുതലായ അഞ്ചു അവയവങ്ങളുടെ ലക്ഷണം ന്യായപ്രകാശത്തിൻെറ ആറാം പരിച്ഛേദത്തിൽ അനുമാനനിരൂപണാവസരത്തിൽ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്. അതു് അവിടെനിന്നു് അറിഞ്ഞുകൊള്ളേണ്ടതാണു്. ഇങ്ങനെയുള്ള പ്രതിജ്ഞ മുതലായ അഞ്ചു അവയവങ്ങളുടെ സമുദായമാകുന്ന ജ്ഞാനത്തിൽനിന്നു് മററുള്ളവനും വ്യാപ്തിലിംഗാദികളുടെ ജ്ഞാനംവഴിക്കു് വഹ്നിയുടെ അനുമിതിയുണ്ടാകുന്നതാണു്. ഇതിൻെറ പേർ പരാർത്ഥാനുമിതി എന്നാകുന്നു.

വേദാന്തസിദ്ധാന്തത്തിൽ പ്രതിജ്ഞ, ഹേതു, ഉദാഹരണം എന്ന അവയവങ്ങളുടേയോ അഥവാ ഉദാഹരണം, ഉപനയം, നിഗമനം ഈ മൂന്നു അവയവങ്ങളുടേയോ സമുദായത്തെ ന്യായം എന്നു പറയുന്നു. ഈ ന്യായംകൊണ്ടുതന്നെ മററുള്ളവർക്കു് അനുമിതിജ്ഞാനത്തിന്നു് ഉപയോഗമുള്ള വ്യാപ്തി മുതലായവയുടെ ജ്ഞാനമുണ്ടാകുന്നതാണു്. അതുകൊണ്ടു് അഞ്ചു അവയവങ്ങൾ സ്വീകരിക്കുന്നതു് നിഷ്പ്രയോജനംതന്നെയാകുന്നു. ''പർവ്വതോ വഹ്നിമാൻ'' എന്ന ലൌകികാനുമാനവാക്യത്തിൽ പ്രതിജ്ഞ മുതലായ അവയവങ്ങളെ മുമ്പു പറകയുണ്ടായി. ഇനി ജീവാത്മപരമാത്മാക്കളുടെ അഭേദത്തെ സാധിപ്പിക്കുന്ന വൈദികാനുമാനവാക്യത്തിലും പ്രതിജ്ഞ മുതലായ അവയവങ്ങളെ നിരൂപണം ചെയ്യാം.

''ജീവഃ പരസ്മാന്ന ഭിദ്യതേ'' (പ്രതിജ്ഞ.)
''സച്ചിദാനന്ദലക്ഷണത്വാൽ'' (ഹേതു)
''യഃ സച്ചിദാനന്ദലക്ഷണഃ സഃ പരസ്മാന്ന ഭിദ്യതേ
യഥാ പരമാത്മാ'' (ഉദാഹരണം)
''തഥാ ചായം'' (ഉപനയം), ''തസ്മാത്തഥാ'' (നിഗമനം)

(അർത്ഥം)—ഈ ജീവൻ പരമാത്മാവിൽനിന്നു ഭിന്നനല്ല— ഇതു് പ്രതിജ്ഞാവാക്യവും, സച്ചിദാനന്ദരൂപനാകയാൽ—ഇതു്

ഹേതുവാക്യവും, ഏതു് സച്ചിദാനന്ദരൂപമാകുന്നുവോ അതു് പരമാത്മാവിൽനിന്നു് ഭിന്നമാകുന്നില്ല; പരമാത്മാവിനെപ്പോലെ— ഇതു് ഉദാഹരണവാക്യവും, ജീവൻ പരമാത്മാവിൻെറ മാതിരി സച്ചിദാനന്ദരൂപമാകുന്നു— ഇതു് ഉപനയവാക്യവും. സച്ചിദാനന്ദരൂപനാകയാൽ ജീവൻ പരമാത്മാവിൽനിന്നു് അഭിന്നനാകുന്നു— എന്നതു് നിഗമനവും ആകുന്നു. ഇപ്രകാരമുള്ള പ്രതിജ്ഞ മുതലായ മൂന്നു അവയവങ്ങളുടേയോ, ഉദാഹരണാദി മൂന്നു അവയവങ്ങളുടേയോ സമുദായമാകുന്ന ന്യായത്തിൽനിന്നു് വ്യാപ്തി ലിംഗാദികളുടെ ജ്ഞാനംവഴിക്കു് ജീവബ്രഹ്മങ്ങളുടെ അഭേദത്തെ അറിയിക്കുന്ന അനുമിതി പ്രമയുണ്ടാകുന്നു.

ശങ്ക:— ഈ ജീവാത്മാവിൽ ആ ഹേതു ഏതെങ്കിലും പ്രമാണംകൊണ്ടു് സിദ്ധമായെങ്കിൽ മാത്രമേ സച്ചിദാനന്ദരൂപത്വമാകുന്ന ഹേതുകൊണ്ടു് ജീവങ്കൽ ബ്രഹ്മത്തിൻെറ അഭേദം സിദ്ധമാകയുള്ളു. എന്നാൽ ജീവൻെറ സച്ചിദാനന്ദരൂപത്വത്തിൽ ഒരു പ്രമാണവും ഇല്ല. അതുകൊണ്ടു് സച്ചിദാനന്ദരൂപത്വമാകുന്ന ഹേതു ജീവനാകുന്ന പക്ഷത്തിൽ ഇരിക്കായ്കയാൽ സ്വരൂപാസിദ്ധി എന്ന ഹേത്വാഭാസം ഉണ്ടാകുന്നു.

ഇങ്ങിനെയുള്ള ശങ്ക വന്നപ്പോൾ ശ്രുതി, സ്മൃതി, യുക്തി, അനുഭവം ഈ നാലുകൊണ്ടും ജീവാത്മാവിൽ സച്ചിദാനന്ദരൂപത്വത്തെ സാധിപ്പിക്കുന്നു.

സമാധാനം:— "അവിനാശീവാ അരേƒയമാത്മാ,
സന്മാത്രോ നിത്യഃ ശുദ്ധോ ബുദ്ധഃ"

(അർത്ഥം)—ഹേ! മൈത്രേയി, ഈ ആത്മാവു് വിനാശമില്ലാത്തവനാകുന്നു. കൂടാതെ ഈ ആത്മാവു് സത്താമാത്രവും നിത്യനും ശുദ്ധനും ജ്ഞാനസ്വരൂപനും ആകുന്നു. ഇത്യാദി ശ്രുതികളെക്കൊണ്ടു ഈ ജീവാത്മാവിന്നു് സത്യരൂപത്വം സിദ്ധമാകുന്നു.

"നിത്യഃ സർവ്വഗതഃ സ്ഥാണു—
രചലോƒയം സനാതനഃ"

(അർത്ഥം)— ഈ ആത്മാവു് നിത്യനും സാർവ്വത്രവ്യാപകനും കൂടസ്ഥനും അചലനും സനാതനനും ആകുന്നു. ഇത്യാദി ഗീതാവചനം

കൊണ്ടും ജീവാത്മാവിന്നു് സത്യരൂപത്വം സിദ്ധമാകുന്നു. ഈ ജീവാത്മാവു് നിത്യമല്ലെന്നു വരുന്നപക്ഷം കൃതനാശം, അകൃതാഭ്യാഗമം എന്നീ ദോഷങ്ങൾ വന്നു ചാടും. മുമ്പു ചെയ്ത പുണ്യപാപകർമ്മങ്ങളുടെ ഫലത്തെ അനുഭവിക്കാതെകണ്ടുള്ള നാശത്തെ കൃതനാശമെന്നും മുമ്പു ചെയ്യാത്ത കർമ്മത്തിന്റെ ഫലത്തെ അനുഭവിക്കുന്നതിനെ അകൃതാഭ്യാഗമമെന്നും പറയുന്നു.

ഇത്യാദിയുക്തികളെക്കൊണ്ടു് ജീവാത്മാവിന്നു് സത്യരൂപത്വം സിദ്ധമാകുന്നു. കൂടാതെ, "അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി" എന്ന അനുഭവംകൊണ്ടും ആത്മാവിന്നു് സത്യരൂപത്വം സിദ്ധിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടു് ജീവാത്മാവു് സത്യരൂപൻതന്നെയാകുന്നു.

അത്രായം പുരുഷഃ സ്വയം ജ്യോതിർഭവതി,
ആത്മൈവാസ്യ ജ്യോതിർഭവതി,
യോഽയം വിജ്ഞാനമയഃ,
ത്രിഷു ധാമസു യദ് ഭോഗ്യം ഭോക്താ
ഭോഗശ്ച യദ് ഭവേത് തേഭ്യോവിലക്ഷണഃ
സാക്ഷീ ചിന്മാത്രോഽഹം സദാശിവഃ"

(അർത്ഥം)—സ്വപ്നാവസ്ഥയിൽ ആത്മാവു മാത്രമാണ് സ്വയം ജ്യോതിസ്സായിരിക്കുന്നതു്. അതായതു്, സ്വപ്നാവസ്ഥയിൽ സൂര്യൻ, ചന്ദ്രൻ മുതലായ ബാഹ്യജ്യോതിസ്സുകളില്ലാതിരിക്കേ ആത്മാവാകുന്ന ജ്യോതിസ്സുകൊണ്ടുമാത്രം സർവ്വവ്യവഹാരവും സംഭവിക്കുന്നു. ഈ സംഘാതത്തിന്റെ ആത്മാവു തന്നെയാണ് ജ്യോതിസ്സാകുന്നതു്. ഈ ആത്മാവു് വിജ്ഞാനരൂപനാകുന്നു. കൂടാതെ ജാഗ്രൽ, സ്വപ്നം, സുഷുപ്തി എന്നീ മൂന്നവസ്ഥകളിൽ യഥാക്രമം വിദ്യമാനന്മാരായ വിശ്വൻ, തൈജസൻ. പ്രാജ്ഞൻ ഈ മൂന്നും ഭോക്താക്കളാകുന്നു. ഈ സ്ഥൂലസൂക്ഷ്മാദിപദാർത്ഥങ്ങൾ ഭോഗ്യങ്ങളാകുന്നു. അന്തഃകരണത്തിന്റേയും അജ്ഞാനത്തിന്റേയും വൃത്തി ഭോഗമാകുന്നു. ഇവയിൽനിന്നെല്ലാം വിലക്ഷണമായി ചൈതന്യമാത്രമായിരിക്കുന്ന സാക്ഷിയാകുന്നു ഞാൻ. ഇത്യാദി ശ്രുതികളെക്കൊണ്ടു് ജീവാത്മാവിന്നു് ചൈതന്യരൂപത്വം സിദ്ധമാകുന്നു.

"യഥാപ്രകാശയത്യേകഃ
കൃത്സ്നം ലോകമിമം രവിഃ

ക്ഷേത്രം ക്ഷേത്രീ തഥാ കൃത്സ്നം
പ്രകാശയതി ഭാരത!''

(അർത്ഥം)—ഹേ! അർജ്ജുന! ഒരേ സൂര്യഭഗവാൻ ഈ ലോകം മുഴുവനും പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നതുപോലെ ആത്മാവ് ഈ മുഴുവൻ സംഘാതത്തേയും പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നു.

ഇത്യാദി സ്മൃതികളെക്കൊണ്ടും ജീവാത്മാവിന്നു് ചൈതന്യരൂപത്വം സിദ്ധമാകുന്നു. ആത്മാവിനെ ചൈതന്യരൂപമായി സ്വീകരിക്കാത്തപക്ഷം പ്രകാശകനില്ലായ്കകൊണ്ടു് ജഗത്തിൽ അന്ധത വരുന്നതാണ്. ഇത്യാദി യുക്തികളെക്കൊണ്ടും ജീവാത്മാവിന്നു് ചൈതന്യരൂപത്വം സിദ്ധമാകുന്നു. ''അഹമനുഭവാമി'' എന്ന അനുഭവം കൊണ്ടും ആത്മാവ് ചൈതന്യമാണെന്നു സിദ്ധിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടു് ജീവാത്മാവ് ചൈതന്യരൂപംതന്നെയാകുന്നു. കൂടാതെ,

''യോ വൈ ഭൂമാ തത്സുഖം,
കോഹ്യേവാന്യാൽ കഃ പ്രാണ്യാൽ യദേഷ
ആകാശ ആനന്ദോ ന സ്യാൽ, ഏഷ ഹ്യേവാനന്ദയതി''

(അത്ഥം)—ദേശകാലവസ്തു പരിച്ഛേദശൂന്യനായ ആത്മാവ് സുഖസ്വരൂപനാകുന്നു. ആത്മാവ് ആനന്ദ (സുഖ) സ്വരൂപനല്ലെങ്കിൽ അപാനവ്യാപാരവും പ്രാണവ്യാപാരവും ദേഹേന്ദ്രിയാദികളുടെ വ്യാപാരവും ആരു ചെയ്യും? അവയുടെ വ്യാപാരം നടക്കുകയില്ലെന്നു സാരം. എന്തെന്നാൽ ലോകങ്ങളുടെ ജീവിതം ആനന്ദപൂർവ്വകമായിട്ടു മാത്രമാകുന്നു. ഇത്യാദിശ്രുതികളെക്കൊണ്ടു് ഈ ജീവാത്മാവിന്റെ ആനന്ദരൂപത്വം സിദ്ധമാകുന്നു.
കൂടാതെ—''യോന്തഃ സുഖോന്തരാരാമ—

സ്തഥാന്തർജ്യോതിരേവ യഃ'' ഇത്യാദി സ്മൃതിവചനങ്ങളെക്കൊണ്ടും ജീവാത്മാവിന്നു് ആനന്ദരൂപത്വം സിദ്ധമാകുന്നു. ഇനി ആത്മാവ് ആനന്ദസ്വരൂപനല്ലെന്നുവന്നാൽ ഒരു പ്രാണിക്കും അവനവന്റെ ആത്മാവിൽ പരമപ്രീതിയുണ്ടാവുന്നതല്ല. എല്ലാ ലോകങ്ങൾക്കും അവനവന്റെ ആത്മാവിൽ പരമപ്രീതിതന്നെ കാണുന്നു. സുഷുപ്തിയിൽനിന്നുണർന്ന പുരുഷന്നു് ''ഞാൻ സുഖമായി ഉറങ്ങി'' എന്ന സ്മരണയുണ്ടാകുന്നു. ആ സ്മരണ അനുഭവംകൂടാതെ ഉണ്ടാകുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ടു് സുഷുപ്തിയിൽ സുഖത്തിന്റെ അനുഭവത്തെ

കല്പിക്കാവുന്നതാണ്. സുഷുപ്തിയിൽ വിഷയങ്ങളിൽനിന്നുള്ള ആനന്ദം ഉണ്ടാകുന്നതല്ല. സ്വസ്വരൂപത്തിന്റെ ആനന്ദം മാത്രമാണ് ഉള്ളത്. ഇത്യാദിയുക്തികളെക്കൊണ്ടും ജീവാത്മാവിന്ന് ആനന്ദരൂപത്വം സിദ്ധമാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് ജീവാത്മാവ് ആനന്ദരൂപൻ തന്നെയാകുന്നു. കൂടാതെ—ഞാൻ ഒരിക്കലും പ്രിയനല്ലാതാകുന്നില്ല എന്ന അനുഭവംകൊണ്ടും ജീവാത്മാവിന്ന് ആനന്ദരൂപത്വം സിദ്ധമാകുന്നു. ഇപ്രകാരം ശ്രുതി, സ്മൃതി, യുക്തി, അനുഭവം എന്നിവകൊണ്ടു ജീവാത്മാവിന്ന് സച്ചിദാനന്ദരൂപത്വം സിദ്ധമായതുകൊണ്ട് സച്ചിദാനന്ദരൂപത്വമായ ഹേതു ജീവാത്മാവാകുന്ന പക്ഷത്തിൽ ഇരിക്കുകയാൽ സ്വരൂപാസിദ്ധി എന്ന ഹേത്വാഭാസം ഉണ്ടാകുന്നതല്ല. ഇപ്പറഞ്ഞ അനുമാനത്തിൽ പക്ഷമാകുന്ന ജീവാത്മാവിന്ന് സച്ചിദാനന്ദരൂപത്വം ശ്രുത്യാദിപ്രമാണങ്ങളെക്കൊണ്ട് സിദ്ധമായതുപോലെ ദൃഷ്ടാന്തമായ പരമാത്മാവിന്റെ സച്ചിദാനന്ദരൂപത്വവും ശ്രുതി മുതലായ പ്രമാണങ്ങളെക്കൊണ്ട് സിദ്ധമാകുന്നു.

"സത്യം ജ്ഞാനമനന്തം ബ്രഹ്മ; ആനന്ദോ ബ്രഹ്മ"

(അർത്ഥം)—ബ്രഹ്മം സത്യസ്വരൂപവും ജ്ഞാനസ്വരൂപവും അനന്തസ്വരൂപവും ആനന്ദസ്വരൂപവും ആകുന്നു. അതുകൊണ്ട് സച്ചിദാനന്ദരൂപത്വമായ ഹേതു പരമാത്മാവാകുന്ന ദൃഷ്ടാന്തത്തിലും ഉണ്ട്. പക്ഷത്തിൽനിന്ന് ഭിന്നമായതിനെ മാത്രമേ ദൃഷ്ടാന്തമായി സ്വീകരിക്കുകയുള്ളു. എന്നാൽ ഈ അനുമാനത്തിൽ ജീവാത്മാവിൽനിന്ന് ഭിന്നമല്ലാത്ത ബ്രഹ്മത്തെയാണ് ദൃഷ്ടാന്തമായി പറഞ്ഞുകാണുന്നത്. ഇങ്ങനെയുള്ള ദൃഷ്ടാന്തം ശരിയല്ല. എന്നിരുന്നാലും ജീവാത്മപരമാത്മാക്കളുടെ കല്പിതമായ ഭേദത്തെ സ്വീകരിച്ചുംകൊണ്ട് ബ്രഹ്മത്തെ ദൃഷ്ടാന്തമായി സ്വീകരിക്കുന്നതിൽ ഒരു ദോഷവും ഇല്ല. വാസ്തവത്തിൽ ജീവബ്രഹ്മങ്ങൾക്ക് അഭേദംതന്നെയാണ് ഉള്ളത്. ജീവബ്രഹ്മങ്ങളുടെ അഭേദം ഒന്നാമത്തെ പരിച്ഛേദത്തിൽ ഭേദവാദത്തെ ഖണ്ഡിച്ചുംകൊണ്ട് വിസ്തരിച്ചു പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്.

ശങ്ക:— ഞാൻ ബ്രഹ്മസ്വരൂപനാകുന്നു എന്ന അനുമിതി എല്ലാവൎക്കും ഉണ്ടാകുമോ? അല്ല, ചിലൎക്കുമാത്രമോ?

സമാധാനം:— ഏതു പുരുഷൻ ബ്രഹ്മവിത്തായ ഗുരുവിന്റെ മുഖത്തിൽനിന്ന് ശ്രദ്ധാഭക്തിയോടുകൂടെ വേദാന്തശാസ്ത്രത്തെ ശ്രവണംചെയ്യുമോ ഒന്നാം പരിച്ഛേദത്തിൽ പറഞ്ഞതിന്നനുസരിച്ച്

ത്വംപദാർത്ഥത്തിന്റെ ശോധനയും ചെയ്തുവോ ആ പുരുഷന്നു മാത്രമേ സ്വാത്മാവിൽ സച്ചിദാനന്ദരൂപത്വമായ ഹേതുവിന്റെ ജ്ഞാനംകൊണ്ട് 'അഹംബ്രഹ്മാസ്മി' എന്ന ജീവാത്മപരമാത്മാക്കളുടെ അഭേദത്തെ വിഷയീകരിക്കുന്ന അനുമിതിയുണ്ടാകയുള്ളൂ. വേദാന്തശ്രവണം മുതലായവ ഇല്ലാത്ത പുരുഷന്നു് അഭേദവിഷയകമായ അനുമിതി ഉണ്ടാകുന്നതല്ല.

ശങ്ക:— "തം ത്വൌപനിഷദം പുരുഷം പൃച്ഛാമി" ഈ ശ്രുതി ബ്രഹ്മത്തെ ഉപനിഷത്താകുന്ന ശബ്ദപ്രമാണത്തിന്നു മാത്രം വിഷയമാണെന്നു പറയുന്നു. ഇതിന്നനുസരിച്ച് ബ്രഹ്മത്തെ അനുമാനപ്രമാണത്തിന്നു് വിഷയമായി സ്വീകരിക്കുന്നപക്ഷം അപ്പറഞ്ഞ ശ്രുതിക്ക് വിരോധം വരാവുന്നതാണ്. അതുകൊണ്ട് ബ്രഹ്മം അനുമാനപ്രമാണത്തിന്നു് വിഷയമാകുന്നതല്ല.

സമാധാനം:— ബ്രഹ്മത്തിൽ അനുമാനത്തിന്നു് സ്വതന്ത്രമായ പ്രാമാണ്യമില്ല എന്നോ അഥവാ വേദത്തിന്റെ സഹകാരിത്വം വഴിക്കും പ്രാമാണ്യമില്ല എന്നോ നിങ്ങളുടെ അഭിപ്രായം? അതിൽ ഒന്നാമത്തെ പക്ഷം സ്വീകരിക്കുകയാണെങ്കിൽ നമുക്കും ഇഷ്ടംതന്നെ. അതായത്—പുരുഷന്റെ കല്പനാരൂപമായ അനുമാനപ്രമാണത്തിന്നു അതീന്ദ്രിയമായ ബ്രഹ്മത്തിൽ സ്വതഃ പ്രാമാണ്യം ഞങ്ങൾക്കും അംഗീകാര്യമല്ല. ഇനി രണ്ടാമത്തെ പക്ഷം സ്വീകരിക്കുകയാണെങ്കിൽ അതു ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ—

"ആത്മാ വാ അരേ ദ്രഷ്ടവ്യഃ ശ്രോതവ്യോ മന്തവ്യഃ" എന്ന ശ്രുതിയും

"ശ്രോതവ്യഃ ശ്രുതിവാക്യേഭ്യോ മന്തവ്യ ഉപപത്തിഭിഃ" എന്ന സ്മൃതിയും ആത്മസാക്ഷാൽക്കാരത്തിന്നുവേണ്ടി മനനത്തെ വിധിച്ചിരിക്കുന്നു. അനുമാനം മുതലായ യുക്തികളെക്കൊണ്ടു ചെയ്യുന്ന ആത്മവിചാരത്തെ മനനം എന്നു പറയുന്നു. ഇപ്രകാരമുള്ള മനനത്തിലെ ഉപയോഗിത്വംവഴിക്ക് അനുമാനത്തിന്നു് വേദാന്തശാസ്ത്രത്തിന്റെ സഹകാരിത്വദ്വാരാ പ്രാമാണ്യം ഞങ്ങൾക്കും സമ്മതംതന്നെ. ഒരു തരത്തിലും അനുമാനത്തിന്നു് പ്രാമാണ്യം സ്വീകരിക്കാതിരുന്നാൽ ശ്രുതിസ്മൃതികളിൽ ചെയ്തിട്ടുള്ള മനനവിധി നിരർത്ഥകമായേക്കും. അതുകൊണ്ട് വേദാന്തശാസ്ത്രത്തിന്റെ സഹകാരി

എന്ന നിലക്ക് അനുമാനത്തിന്നു് പ്രാമാണ്യം അവശ്യം സ്വീകരിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ്,

"അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി",

അയമാത്മാ ബ്രഹ്മ." ഇത്യാദി ശ്രുതികളെക്കൊണ്ടു് സിദ്ധമായ ജീവബ്രഹ്മങ്ങളുടെ അഭേദത്തെ ഇപ്പറഞ്ഞ അനുമാനംകൊണ്ടു് സാധിച്ചിട്ടുള്ളതു്. വേദാന്തശാസ്ത്രം പ്രതിപാദിച്ചിട്ടുള്ള വിഷയത്തെ സിദ്ധമാക്കുന്ന അനുമാനത്തെ വേദാന്തശാസ്ത്രത്തിന്റെ സഹകാരിയെന്നു പറയുന്നു.

കൂടാതെ—"നേഹ നാനാസ്തി കിഞ്ചന, വാചാരംഭണോ വികാരോ നാമധേയം, മായാമാത്രമിദം ദ്വൈതം" ഇത്യാദി ശ്രുതികളെക്കൊണ്ടു് സിദ്ധമായ പ്രപഞ്ചമിഥ്യാത്വവും അനുമാനംകൊണ്ടു് സിദ്ധമാക്കാം. എങ്ങിനെയെന്നാൽ,

"വ്യാവഹാരികഃ പ്രപഞ്ചഃ മിഥ്യാദൃശ്യത്വാൽ
ശുക്തിരൂപ്യവൽ."

(അർത്ഥം)— ഈ ആകാശം മുതലായ വ്യാവഹാരികപ്രപഞ്ചം ദൃശ്യരൂപമാകയാൽ മിഥ്യയാകുന്നു. ഏതേതു പദാർത്ഥം ദൃശ്യമാകുന്നുവോ അതതു പദാർത്ഥം മിഥ്യയാകുന്നു. ശുക്തിരജതംപോലെ. ഈ അനുമാനംകൊണ്ടു ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നു് ഭിന്നങ്ങളായ സമസ്തപ്രപഞ്ചങ്ങളും മിഥ്യയാണെന്ന അനുമിതിയുണ്ടാകുന്നു.

ശങ്ക:— ഈ പ്രപഞ്ചത്തിലെ മിഥ്യാത്വം എന്നാൽ എന്താണ്?

സമാധാനം:— സത്തിൽനിന്നും അസത്തിൽനിന്നും വിലക്ഷണത്വമായ അനിർവ്വചനീയത്വം തന്നെയാണ് പ്രപഞ്ചത്തിലെ മിഥ്യാത്വം. പ്രപഞ്ചത്തെ സത്യമെന്നു സ്വീകരിച്ചാൽ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ മാതിരി പ്രപഞ്ചത്തിന്നും ബാധയുണ്ടാവുന്നതല്ല. ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരംകൊണ്ടു് പ്രപഞ്ചത്തിന്നു് ബാധ വരുന്നുമുണ്ടു്. അതുകൊണ്ടു് പ്രപഞ്ചം സത്യത്തിൽനിന്നു് വിലക്ഷണമാകുന്നു. പ്രപഞ്ചത്തെ അസത്യമെന്നു സ്വീകരിക്കുന്നപക്ഷം നരശൃംഗം, വന്ധ്യാപുത്രൻ ഇവയെപ്പോലെ അതിന്റെ പ്രത്യക്ഷവും ഉണ്ടാകുന്നതല്ല. എന്നാൽ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ പ്രത്യക്ഷം എല്ലാവക്കും ഉള്ളതാണു്. അതു

കൊണ്ട് ആ പ്രത്യക്ഷം അസത്തിൽനിന്നും വിലക്ഷണമാകുന്നു. സത്ത്, അസത്ത് ഇവ രണ്ടിനും അന്യോന്യവിരോധമുള്ളതുകൊണ്ട് സദസദ്രൂപത ഈ പ്രപഞ്ചത്തിൽ സംഭവിക്കുന്നതല്ല. ഇപ്രകാരമുള്ള അനിർവ്വചനീയത്വം തന്നെയാണ് ഈ പ്രപഞ്ചത്തിലും ശുക്തിരജതത്തിലും ഉള്ള മിഥ്യാത്വം.

ശങ്ക:— ഏത് ദൃശ്യത്വമാകുന്ന ഹേതുകൊണ്ടാണോ പ്രപഞ്ചത്തിൽ മിഥ്യാത്വം സാധിക്കുന്നത് ആ ഹേതു വ്യഭിചാരിയാകയാൽ അസദ്ധേതുതന്നെയാകുന്നു. എന്തെന്നാൽ ദർശനത്തിന്റെ വിഷയത്തെ ദൃശ്യമെന്നു പറയുന്നു. ദർശനമെന്നത് വൃത്തിജ്ഞാനമാകുന്നു. വൃത്തിജ്ഞാനത്തിന്റെ വിഷയത്വമാകുന്ന ദൃശ്യത്വം ബ്രഹ്മത്തിലും ഇരിക്കുന്നുണ്ട്. ബ്രഹ്മത്തിൽ അപ്പറഞ്ഞ മിഥ്യാത്വമാകുന്ന സാദ്ധ്യം ഇല്ലതാനും. അതുകൊണ്ട് മിഥ്യാത്വമാകുന്ന സാദ്ധ്യത്തിന്റെ അഭാവത്തോടുകൂടിയ ബ്രഹ്മത്തിൽ ഇരിക്കുകയാൽ ദൃശ്യത്വഹേതു വ്യഭിചാരിയാകുന്നു.

സമാധാനം:— ഇപ്പറഞ്ഞ അനുമാനത്തിൽ ദൃശ്യത്വശബ്ദംകൊണ്ട് വൃത്തിജ്ഞാനത്തിന്റെ വിഷയത്വത്തെ വിവക്ഷിച്ചിട്ടില്ല, ആ വൃത്തിയിൽ ആരൂഢമായ ഫലചൈതന്യത്തിന്റെ വിഷയത്വമായ ദൃശ്യത്വത്തെയാണ് വിവക്ഷിച്ചിട്ടുള്ളത്. ബ്രഹ്മത്തിൽ ആവരണത്തിന്റെ നിവൃത്തിക്കുവേണ്ടി വൃത്തിവിഷയത്വം ഉണ്ടെങ്കിലും സ്വപ്രകാശരൂപമാകയാൽ ഫലചൈതന്യവിഷയത്വം ഇല്ല. അതുകൊണ്ട് ദൃശ്യത്വഹേതു ബ്രഹ്മത്തിൽ അവൃത്തിയാക (ഇല്ലായ്ക)യാൽ വ്യഭിചാരിയല്ല. കിന്തു, സദ്ധേതുവാകുന്നു. ഇതിന്റെ താല്പര്യമിതാണ്:—സദ്ധേതുവെന്നും അസദ്ധേതുവെന്നും ഹേതു രണ്ടു തരത്തിലാകുന്നു. സദ്ധേതുകൊണ്ട് അതത് സാദ്ധ്യത്തിന്റെ സിദ്ധിയുണ്ടാകുന്നു. അസദ്ധേതുകൊണ്ട് സാധ്യത്തിന്റെ സിദ്ധിയുണ്ടാകുന്നില്ല. ആ അസദ്ധേതുവെ ദുഷ്ടഹേതുവെന്നും ഹേത്വാഭാസമെന്നും പറയുന്നു. ആ ഹേത്വാഭാസവും സവ്യഭിചാരം, വിരുദ്ധം, അസിദ്ധം, സൽപ്രതിപക്ഷം, ബാധിതം എന്നിങ്ങനെ അഞ്ചു തരത്തിലുണ്ട്. ഈ ഒന്നാമത്തെ സവ്യഭിചാരവും സാധാരണം, അസാധാരണം, അനുപസംഹാരി എന്ന് മൂന്നുതരത്തിലുണ്ട്. രണ്ടാമത്തെ അസിദ്ധവും ആശ്രയാസിദ്ധം, സ്വരൂപാസിദ്ധം, വ്യാപ്യത്വാസിദ്ധം എന്നിങ്ങനെ മൂന്നു പ്രകാരമാകുന്നു. ഈ അഞ്ചു ഹേത്വാഭാസങ്ങളുടെ ലക്ഷണവും ഉദാഹരണവും ന്യായപ്രകാശത്തിന്റെ

ഷഷ്ഠപരിച്ഛേദത്തിലെ അനുമാനനിരൂപണത്തിൽ വിസ്തരിച്ചുപറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ജിജ്ഞാസുക്കൾക്ക് അവിടെനിന്നറിവാൻ സാധിക്കുന്നതാണ്. നൈയായികന്മാർ അനുമാനത്തെ കേവലാന്വയി, കേവലവ്യതിരേകി, അന്വയവ്യതിരേകി എന്നിങ്ങനെ മൂന്നു വിധമായി സ്വീകരിച്ചുവരുന്നു. ഏതു് അനുമാനത്തിന്റെ സാധ്യത്തിന്നു് ഒരിടത്തിലും അത്യന്താഭാവം (ഇല്ലായ്മ) ഇല്ലയോ ആ അനുമാനത്തെ കേവലാന്വയി എന്നു പറയുന്നു.

"ഘടോഽഭിധേയഃ പ്രമേയത്വാൽ"

(അർത്ഥം)— ഘടം പ്രമേയമാകയാൽ അഭിധേയമാകുന്നു. ഇത്യാദ്യനുമാനങ്ങൾ കേവലാന്വയിയിലുൾപ്പെട്ടവയാകുന്നു. ഇവിടെ അഭിധേയത്വമാകുന്ന സാധ്യത്തിന്നു് ഒരിടത്തും അത്യന്താഭാവമില്ല. പദത്തിന്റെ വാച്യത്വമാകുന്ന അഭിധേയത്വം സകലപദാർത്ഥങ്ങളിലും ഉണ്ടു്. പ്രമാജ്ഞനവിഷയത്വമാകുന്ന പ്രമേയത്വവും എല്ലാ പദാർത്ഥങ്ങളിലും ഉണ്ടു്. അതുകൊണ്ടു് ഇപ്പറഞ്ഞ അനുമാനത്തെ കേവലാന്വയി എന്നു പറയുന്നു. ഏതനുമാനത്തിന്റെ സാധ്യത്തിന്നും ഹേതുവിന്നും ഒരിടത്തും സഹചാരിദർശനം ഇല്ലയോ ആ സാധ്യഹേതുക്കളുടെ അഭാവങ്ങൾക്കുമാത്രം സഹചാരദർശനമുണ്ടോ ആ അനുമാനത്തെ കേവലവ്യതിരേകിയെന്നു പറയുന്നു. അതായതു്,

"പൃഥിവീ ഇതരേഭ്യോ ഭിദ്യതേ
ഗന്ധവത്വാൽ യന്നൈവം തന്നൈവം."

(അർത്ഥം)—പൃഥിവീ ഗന്ധവതിയാകയാൽ ജലാദികളിൽനിന്നു ഭിന്നമാകുന്നു. ഏതൊന്നു ഇങ്ങനെ (ഗന്ധവൽ) അല്ലയോ അതു ഇങ്ങനെ (ഇതരഭേദത്തോടുകൂടിയതു്) അല്ല. ഇങ്ങിനെയാണു് ആ അനുമാനം. ഇവിടെ പൃഥിവിയിൽനിന്നു് ഇതരങ്ങളായ ജലാദിപദാർത്ഥങ്ങളുടെ ഭേദമാകുന്ന സാധ്യത്തിന്നും ഗന്ധമാകുന്ന ഹേതുവിന്നും പൃഥിവിയാകുന്ന പക്ഷത്തെ വിട്ടു മറ്റൊരേടത്തും സഹചാരം ഇല്ല. സാധ്യഹേതുക്കളുടെ അഭാവങ്ങൾക്കുമാത്രമേ ജലാദികളിൽ സഹചാരമുള്ളു. അതുകൊണ്ടു് ഈ അനുമാനത്തെ കേവലവ്യതിരേകി എന്നു പറയുന്നു. ഏതു് അനുമാനത്തിന്റെ സാധ്യം ഹേതു ഇവ രണ്ടിന്നും ആ രണ്ടിന്റെ അഭാവങ്ങൾക്കും മറ്റുള്ളേടത്തു് സഹചാരദർശനം ഉണ്ടാകുന്നുവോ ആ അനുമാനത്തെ അന്വയവ്യതിരേകി എന്നു പറയുന്നു. അതായതു്,

പർവ്വതോ വഹ്നിമാൻ ധൂമവത്വാൽ' പർവ്വതം ധൂമത്തോടുകൂടിയതാകയാൽ വഹ്നിയോടുകൂടിയതാകുന്നു) എന്ന പ്രസിദ്ധാനുമാനം ഈ ഇനത്തിൽപെട്ടതാകുന്നു. ഇവിടെ വഹ്നിയാകുന്ന സാധ്യത്തിന്നും ധൂമമാകുന്ന ഹേതുവിന്നും മഹാനസത്തിൽ സഹചാരിത്വം കാണ്മാനുണ്ട്. ഇതുപോലെ തന്നെ ഈ സാദ്ധ്യഹേതുക്കളുടെ അഭാവത്തിന്നും ജലഹ്രദാദികളിൽ സഹചാരവും കാണുന്നു. അതുകൊണ്ട് ഇപ്പറഞ്ഞ അനുമാനത്തെ അന്വയവ്യതിരേകി എന്നു പറയുന്നു. ഈ മൂന്നു തരം അനുമാനങ്ങളേയും വിസ്തരിച്ച് ന്യായപ്രകാശത്തിൽ ആറാമത്തെ പരിച്ഛേദത്തിൽ നിരൂപണംചെയ്തിട്ടുണ്ട്. അതു അവിടെ നിന്നറിഞ്ഞുകൊള്ളേണ്ടതാണ്.

ഇപ്പറഞ്ഞ നൈയായികന്റെ മതം ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ,

"നേഹ നാനാസ്തി കിഞ്ചന" ഇത്യാദി ശ്രുതികൾ ബ്രഹ്മത്തിൽ എല്ലാ പ്രപഞ്ചത്തിന്റേയും അത്യന്താഭാവത്തെ പറയുന്നു. അതുകൊണ്ട് ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്ന് ഭിന്നമായ ഒരു പദാർത്ഥത്തിലും അത്യന്താഭാവത്തിന്റെ അപ്രതിയോഗിത്വം ഉണ്ടാവുന്നതല്ല. എല്ലാ അനാത്മവസ്തുക്കളും ആ അത്യന്താഭാവത്തിന്റെ പ്രതിയോഗികൾ മാത്രമേ ആകുന്നുള്ളൂ. അതുകൊണ്ട് ആ അനുമാനത്തിൽ കേവലാന്വയിരൂപത്വം സംഭവിക്കുന്നതല്ല. ഇപ്രകാരംതന്നെ കേവലവ്യതിരേകിയായ അനുമാനവും സംഭാവ്യമല്ല. എന്തെന്നാൽ അന്യോന്യവ്യാപ്യവ്യാപകഭാവമുള്ള പദാർത്ഥങ്ങൾക്ക മാത്രമേ തമ്മിൽ സാദ്ധ്യസാധനഭാവം ഉണ്ടാകയുള്ളൂ എന്നാണ് നിയമം. ഈ നിയമത്തിന്ന് കേവല വ്യതിരേക്യനുമാനത്തിൽ ഭംഗമുണ്ട്. എന്തെന്നാൽ ഇപ്പറഞ്ഞ കേവലവ്യതിരേക്യനുമാനത്തിൽ ഗന്ധം, ഇതരഭേദം ഇവ രണ്ടിന്നും സാധനസാധ്യഭാവവും, ഇതര ഭേദാഭാവം, ഗന്ധാഭാവം ഇവ രണ്ടിന്നും വ്യാപ്യവ്യാപകഭാവവും സ്വീകരിച്ചുവരുന്നു. ഇനി അന്യപദാർത്ഥങ്ങളുടെ വ്യാപ്തിജ്ഞാനംകൊണ്ട് അന്യപദാർത്ഥത്തിന്റെ അനുമിതിയുണ്ടാകുന്നതാണെന്ന് പറയുന്നപക്ഷം പർവ്വതത്തിലെ വഹ്നി വ്യാപ്യധൂമജ്ഞാനംകൊണ്ട് ജലത്തിന്റെ അനുമിതികൂടി ഉണ്ടാകേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് ആ അനുമാനത്തിൽ കേവലവ്യതിരേകിത്വവും സംഭവിക്കുന്നതല്ല. കേവലാന്വയിയുടെയും കേവലവ്യതിരേകിയുടേയും അസംഭവംവഴിക്ക് ആ അനുമാനത്തിൽ അന്വയവ്യതിരേകവും സംഭവിക്കുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ട് ആ അനുമാനം വേദാന്തസിദ്ധാന്തത്തിൽ ഏകാന്വയി

രൂപം തന്നെയാകുന്നു, മുൻപറഞ്ഞ അന്വയവ്യാപ്തിയോടുകൂടിയുള്ള അനുമാനത്തെ അന്വയി എന്നു പറയുന്നു.

ശങ്ക:— ഇപ്പറഞ്ഞ സാധനം, സാധ്യം ഇവയുടെ സാമാനാധികരണ്യമാകുന്ന അന്വയവ്യാപ്തിയുടെ ജ്ഞാനം ഇല്ലെങ്കിലും സാധ്യാഭാവം, സാധനാഭാവം ഇവയുടെ സാമാനാധികരണ്യമാകുന്ന വ്യതിരേകവ്യാപ്തിയുടെ മാത്രം ജ്ഞാനമുള്ളവനു വ്യതിരേകവ്യാപ്തിയുടെ ജ്ഞാനംകൊണ്ട് സാധ്യത്തിന്റെ അനുമിതി ഉണ്ടായിക്കാണുന്നു. നിങ്ങളുടെ അഭിപ്രായപ്രകാരം ഇത് സംഭവിക്കാവുന്നതല്ല.

സമാധാനം:— അന്വയവ്യാപ്തിയുടെ ജ്ഞാനമില്ലാത്തവന്ന് വ്യതിരേകവ്യാപ്തിജ്ഞാനംകൊണ്ട് സാധ്യത്തിന്റെ അനുമിതിയുണ്ടാവുന്നതല്ല. അവിടെ അർത്ഥാപത്തിപ്രമാണം കൊണ്ടുതന്നെയാണ് ആ സാദ്ധ്യത്തിന്റെ പ്രമാജ്ഞാനമുണ്ടാകുന്നത്. എങ്ങനെയെന്നാൽ—പൃഥിവിയിൽ മാത്രം ഇരിക്കുന്ന ഗന്ധഗുണം ആ പൃഥിവിയിൽ ജലം മുതലായ അന്യപദാർത്ഥങ്ങളുടെ ഭേദം കൂടാതെ ഉപപന്നമല്ലായ്കയാൽ ആ പൃഥിവിയിൽ ജലം മുതലായ മററുവസ്തുക്കളുടെ ഭേദത്തെ കല്പിക്കാവുന്നതാണ്.

ഇനി മൂന്നാമത്തെ ഉപമിതിപ്രമയെ നിരൂപണംചെയ്യാം.

''സാദൃശ്യപ്രമിതിഃ ഉപമിതിഃ''

(അർത്ഥം)— സാദൃശ്യത്തെ വിഷയീകരിക്കുന്ന പ്രമയെ ഉപമിതിപ്രമയെന്നു പറയുന്നു. അതായത് ഏതു പുരുഷൻ ഗോപിണ്ഡത്തെ നഗരത്തിൽ കണ്ടറിയുകയും ഗവയത്തെ അറിയണം എന്ന് ഇച്ഛിക്കുകയുംചെയ്യുമോ ആ നഗരവാസി ഏതെങ്കിലും ഒരു കാട്ടിൽ താമസിക്കുന്ന പുരുഷനിൽനിന്ന് ഗോവിന്നു തുല്യമായ മൃഗമാണ് ഗവയം എന്നു കേട്ടു കാട്ടിലേക്കു പോയാൽ അവിടെ ഗവയത്തെ കാണുന്നപക്ഷം അവന്ന് ഈ ഗവയം ഗോവിന്നു തുല്യമാകുന്നു എന്നു അറിവുണ്ടാകുന്നു. അതിന്റെ ശേഷം ഈ ഗവയത്തിന്ന് തുല്യമാണ് എന്റെ പശു എന്ന ജ്ഞാനമുണ്ടാകുന്നു. ഈ ജ്ഞാനത്തിന്റെ പേരാകുന്നു ഉപമിതിപ്രമാ എന്ന്.

ഇവിടെ ഗവയത്തിലുള്ള ഗോസാദൃശ്യത്തിന്റെ ജ്ഞാനം ഉപമിതിപ്രമയ്ക്കു് കരണമാകയാൽ ഉപമാനപ്രമാണമാകുന്നു. ഗോനിഷ്ഠമായ ഗവയസാദൃശ്യത്തിന്റെ ജ്ഞാനം ഉപമാനപ്രമാണത്തിന്റെ ഫലമാകുന്ന ഉപമിതിപ്രമയാകുന്നു. ഇത് ഉപമിതിക്കുള്ള ലൌകികദൃഷ്ടാന്തമാകുന്നു. ഇനി അതിന്റെ വൈദികോദാഹരണത്തെ പറയാം. ആകാശത്തിന്റെ അസംഗത്വവും വ്യാപകത്വവും മനസ്സിലാക്കിയവനും, ബ്രഹ്മത്തിന്റെ അസംഗത്വവും വ്യാപകത്വവും അറിവില്ലാത്തവനുമായ അധികാരിപുരുഷൻ ബ്രഹ്മവിത്തായ ഗുരുവോടു ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ലക്ഷണം ചോദിച്ചാൽ ആ ഗുരു അവനോടു ബ്രഹ്മം ആകാശത്തെപ്പോലെ അസംഗവും വ്യാപകവും ആണെന്ന് ഉത്തരം പറയുന്നു. അതിന്റെ ശേഷം ശിഷ്യൻ ഏകാന്തത്തിൽ ഇരുന്ന് അതിനെ വിചാരംചെയ്തുംകൊണ്ടു് ബ്രഹ്മമാകുന്ന സ്വാത്മാവിൽ അസംഗത്വം വ്യാപകത്വം മുതലായവകൊണ്ടു് ആകാശത്തിന്റെ സാദൃശ്യത്തെ അനുഭവിക്കുന്നു. അതായത് ആകാശത്തിന്റെ മാതിരി അസംഗമായും വ്യാപകമായും ഇരിക്കുന്ന ബ്രഹ്മമാകുന്നു ഞാൻ എന്നിങ്ങനെയുള്ള അനുഭവം അവന്ന് ഉണ്ടാകുന്നു.

ശങ്ക:— ആത്മാവിൽ അസംഗത്വവും വ്യാപകത്വവുംകൊണ്ടു ആകാശസാദൃശ്യമുണ്ടെന്നതിൽ എന്താണ് പ്രമാണം?

സമാധാനം:— ശ്രുതി, സ്മൃതി, ആചാര്യവാക്യം ഇവ മൂന്നും പ്രമാണമാണ്.

(ശ്രുതി)— "ആകാശവൽ സർവ്വഗതശ്ച നിത്യഃ".

(അർത്ഥം)— ആത്മാവ് ആകാശത്തെപ്പോലെ സർവ്വവ്യാപകവും നിത്യവും ആകുന്നു. ഈ ശ്രുതികൊണ്ടു് ആത്മാവിന്ന് ആകാശത്തിന്റെ മാതിരി വ്യാപകത്വമുണ്ടെന്നു പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു.

"യഥാ സർവ്വഗതം സൌക്ഷ്മ്യാദാകാശം നോപലിപ്യതേ
സർവ്വത്രാവസ്ഥിതോ ദേഹേ തഥാത്മാ നോപലിപ്യതേ".

(അർത്ഥം)—ആകാശം സർവ്വത്ര സ്ഥിതമാണെങ്കിലും തന്റെ അസംഗസ്വഭാവംകൊണ്ടു് മറ്റുള്ള വസ്തുക്കളോടു യാതൊരു ചേർച്ചയുമില്ലാതിരിക്കുമ്പോലെ എല്ലാ ദേഹങ്ങളിലുമിരിക്കുന്നുവെങ്കിലും ആത്മാവ് സ്വന്തം അസംഗസ്വഭാവംകൊണ്ടു് ഒന്നിനോടും ഒട്ടിനില്ക്കു

ന്നില്ല എന്ന ഗീതാവചനംകൊണ്ടും ആത്മാവ് ആകാശത്തിന്റെ മാതിരി അസംഗനാകുന്നു എന്ന് അറിയാം.

''ദൃശിസ്വരൂപം ഗഗനോപമംപരം'' എന്ന വചനംകൊണ്ട് ആചാര്യപാദങ്ങളും ആത്മാവിനെ ആകാശംപോലെ വ്യാപകനെന്നു പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് ആത്മാവിൽ ആകാശത്തിന്റെ സാദൃശ്യം വഴിക്ക് ഇപ്പറഞ്ഞ ഉപമിതിയുടെ ഉദാഹരണം സംഭാവ്യമാകുന്നു.

അഥവാ— ശുക്തിരജതം, സ്വപ്നപദാർത്ഥം മുതലായവയിൽ മിഥ്യാത്വം നിശ്ചയിച്ചറിഞ്ഞവനും ആകാശാദിപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ സ്വരൂപത്തെ അറിവാൻ ആഗ്രഹമുള്ളവനും ആയ അധികാരിപുരുഷൻ ഈ പ്രപഞ്ചം ശുക്തിരജതംപോലെ മിഥ്യയാകുന്നു എന്ന ഗുരുവചനത്തെ ശ്രവണംചെയ്ത് ഏകാന്തത്തിലിരുന്ന് വിചാരിച്ച് പ്രപഞ്ചത്തിൽ ശുക്തിരജതാദികളുടെ മിഥ്യാത്വമാകുന്ന സാദൃശ്യത്തെ അനുഭവിക്കുന്നു. അതായത്—ആകാശാദിപ്രപഞ്ചം ശുക്തിരജതാദികളുടെ മാതിരി മിഥ്യതന്നെയാകുന്നു എന്ന അനുഭവം ഉണ്ടാകുന്നു. ഈ ഉപമിതിയുടെ ഉദാഹരണവും വേദാന്തസിദ്ധാന്തത്തിന്ന് അനുകൂലമാകുന്നു. ഇവിടെ നൈയായികൻ ഗവയത്തിലുള്ള ഗോസാദൃശ്യജ്ഞാനത്തിന്നുശേഷം ഉണ്ടാകുന്ന ഗവയം ഗവയപദവാച്യമാകുന്നു എന്ന ജ്ഞാനത്തെ തന്നെ ഉപമിതിപ്രമയെന്നു പറയുന്നു. ഉപമാനത്തെ സാദൃശ്യവിശിഷ്ടപിണ്ഡജ്ഞാനം, വൈധർമ്മ്യവിശിഷ്ടപിണ്ഡജ്ഞാനം, അസാധാരണ ധർമ്മവിശിഷ്ടപിണ്ഡജ്ഞാനം എന്നീ ഭേദേന മൂന്നു പ്രകാരത്തിലായി അവർ അംഗീകരിക്കുന്നു. നൈയായികമതം ന്യായപ്രകാശത്തിന്റെ ഷഷ്ഠപരിച്ഛേദത്തിൽ ഉപമാനനിരൂപണാവസരത്തിൽ വിസ്തരിച്ചുപറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്.

ഇനി നാലാമത്തെ ശാബ്ദപ്രമയെ നിരൂപണംചെയ്യാം.

''വാക്യകരണികാ പ്രമാ=ശാബ്ദപ്രമാ.'' (അർത്ഥം)—വാക്യമാകുന്ന കരണംകൊണ്ട് ഉണ്ടാകുന്ന പ്രമയെ ശാബ്ദപ്രമാ എന്നു പറയുന്നു. അതായത്—'തത്വമസി' ഇത്യാദി വൈദികവാക്യശ്രവണംകൊണ്ട് അധികാരിപുരുഷന്നു ഞാൻ ബ്രഹ്മമാണ് എന്നിങ്ങനെ

യുണ്ടാകുന്ന പ്രമയും 'ഘടം കൊണ്ടുവരിക', 'പശുവെ കൊണ്ടുവരിക' ഇത്യാദി ലൌകികവാക്യശ്രവണംകൊണ്ട് ഒരുവന്നു് ഘടത്തേയും പശുവേയും കൊണ്ടുചെല്ലേണ്ടതാണ് എന്നിങ്ങനെ ഉണ്ടാകുന്ന പ്രമയും ശാബ്ദപ്രമയാകുന്നു. ഇവിടെ ഏതു വാക്യംകൊണ്ടാണോ ശാബ്ദപ്രമയുണ്ടാകുന്നത് ആ വാക്യത്തിൻെറ ലക്ഷണത്തെ പറയാം.

''ആകാംക്ഷായോഗ്യതാസന്നിധിമൽപദസമുദായഃ വാക്യം.'' (അർത്ഥം)—ആകാംക്ഷാ, യോഗ്യതാ, സന്നിധി ഇവ മൂന്നും ചേർന്ന പദങ്ങളുടെ സമുദായത്തെ (കൂട്ടം) വാക്യമെന്നു പറയുന്നു. അതായത്—'തത്വമസി' ഇത്യാദി വൈദികവാക്യം തൽ, ത്വം ഇത്യാദി പദങ്ങളുടെ സമുദായവും, 'ഘടമാനയ' ഇത്യാദി ലൌകികവാക്യം, ഘടം ആനയ ഇത്യാദി പദങ്ങളുടെ സമുദായവും ആകുന്നു.

ഇനി ഏതു പദങ്ങളുടെ സമുദായത്തെ വാക്യമെന്നു പറഞ്ഞുവോ ആ പദങ്ങളുടെ ലക്ഷണത്തെ പറയാം.

''വർണ്ണസമൂഹം = പദഃ.'' (അർത്ഥം)—കകാരാദിവർണ്ണങ്ങളുടെ സമൂഹത്തെ പദമെന്നു പറയുന്നു. കകാരം മുതലായ അക്ഷരങ്ങളുടെ സമൂഹമായ കലശം മുതലായവയെ ഇവിടെ ദൃഷ്ടാന്തങ്ങളായി എടുക്കാം. ഇവിടെ പറഞ്ഞ പദസമൂഹം പദത്തെ ഉണ്ടാക്കിത്തീക്കുന്ന കകാരാദി വർണ്ണങ്ങളിലുള്ള ഏകജ്ഞാനത്തിന്നു് വിഷയമാകുന്നു.

നൈയായികമതത്തിൽ കകാരാദിവർണ്ണങ്ങൾ ശബ്ദരൂപങ്ങളാകയാൽ ക്ഷണികങ്ങളാകുന്നു. അതായത്—തൃതീയക്ഷണത്തിൽ നശിക്കുന്നവയാണ്. അങ്ങനെതന്നെ വർണ്ണസമുദായമാകുന്ന പദവും പദങ്ങളുടെ സമുദായമാകുന്ന വാക്യവും വാക്യങ്ങളുടെ സമുദായമാകുന്ന വേദവും ക്ഷണികങ്ങളാകുന്നു. എന്നാൽ വേദാന്തസിദ്ധാന്തത്തിൽ വർണ്ണങ്ങൾ ക്ഷണികങ്ങളല്ല. കിന്തു, ആകാശാദികളുടെ മാതിരി സൃഷ്ടിയുടെ ആരംഭത്തിൽ മായോപഹിതചൈതന്യമായ ഈശ്വരങ്കൽനിന്നു് വർണ്ണങ്ങളുടെ ഉല്പത്തിയും പ്രളയകാലത്ത് വർണ്ണങ്ങൾക്ക് നാശവും ഉണ്ടാകുന്നു. മദ്ധ്യകാലത്തിൽ വർണ്ണങ്ങൾക്ക് ഉല്പത്തിയും വിനാശവും ഉണ്ടാകുന്നില്ല. ഇതുകൊണ്ടാണ് ''സോയം ഗകാരഃ'' (ആ ഈ ഗകാരം) ഇത്യാദി പ്രത്യഭിജ്ഞക്ക് പ്രാമാണ്യം സ്വീകരിക്കുന്നത്. കൂടാതെ ഗകാരം ഉണ്ടായി, ഗകാരം നശിച്ചു ഇത്യാദി പ്രതീതി ഗകാരാദിവർണ്ണങ്ങളുടെ ഉച്ചാരണത്തിൻെറ ഉല്പത്തി വി

നാശങ്ങളെയാണ് വിഷയീകരിക്കുന്നത്. ഗകാരാദിവർണ്ണങ്ങളുടെ ഉല്പത്തിവിനാശങ്ങളെ വിഷയീകരിക്കുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ട് വർണ്ണം, പദം, വാക്യം, വേദം ഇവയെല്ലാം ശബ്ദരൂപങ്ങളാകയാൽ ക്ഷണികങ്ങളാണെന്ന നൈയായികമതം ശരിയല്ല.

കൂടാതെ മീമാംസകന്മാർ ആ വർണ്ണങ്ങൾക്കും വർണ്ണസമുദായമാകുന്ന വേദത്തിനും ഉല്പത്തിവിനാശങ്ങൾ ഇല്ലെന്നു (നിത്യങ്ങൾ എന്നു്) പറയുന്നു. ആ മീമാംസകന്മാരുടെ മതവും ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ

''ഛന്ദാംസി ജജ്ഞിരേ തസ്മാദ്യജുസ് തസ്മാദജായത.''

''അസ്യ മഹതോ ഭൂതസ്യ നിശ്വസിതമേവൈതദ്യദൃ—

ഗ്വേദോ യജുർവ്വേദഃ'' ഇത്യാദി ശ്രുതികൾ സൃഷ്ടിയുടെ ആരംഭകാലത്ത് ആ ഈശ്വരങ്കൽനിന്നു് വേദങ്ങളുടെ ഉത്ഭവത്തെ പറഞ്ഞു കാണുന്നു. ''അത ഏവച നിത്യത്വം'' എന്ന സൂത്രത്തിൽ ഭഗവാൻ സൂത്രകാരൻ വേദങ്ങൾക്ക് പ്രളയംവരെയുള്ള സ്ഥായിത്വം (നിലനില്പ്) ആകുന്ന നിത്യത്വത്തെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് മീമാംസകമതവും സമ്മതമല്ല.

ഇനി ആകാംക്ഷ, യോഗ്യത, സന്നിധി ഇവയോടുകൂടിയ പദങ്ങളുടെ സമുദായമാകുന്ന വാക്യത്തിലെ ഒന്നാമത്തെ ആകാംക്ഷയുടെ സ്വരൂപത്തെ ഇവിടെ വർണ്ണിക്കാം.

''അന്വയാനുപപത്തിഃ = ആകാംക്ഷാ.''

(അർത്ഥം)—ഏതു പദത്തിന്നു് ഏതു പദം കൂടാതെ അന്വയം സംഭവിക്കയില്ലയോ ആ പദത്തിന്നു് ആ പദത്തോടുകൂടെയുള്ള സമഭിവ്യാഹാരത്തെ ആകാംക്ഷ എന്നു പറയുന്നു. 'ഘടമാനയ' എന്ന വാക്യത്തിൽനിന്നു് ശ്രോതാവിന്നു് ഘടത്തെ കൊണ്ടുചെല്ലേണമെന്ന ബോധം ഉണ്ടാകുന്നു. ആ ബോധം 'ഘടം' എന്ന കാരകപദം മാത്രംകൊണ്ടും 'ആനയ' എന്ന ക്രിയാപദം മാത്രംകൊണ്ടും ഉണ്ടാകുന്നതല്ല. രണ്ടു പദങ്ങളെക്കൊണ്ടും മാത്രമേ ഉണ്ടാകുന്നുള്ളു. ഇതുകൊണ്ട് 'ഘട' പദത്തിനു് 'ആനയ' പദത്തോടും 'ആനയ' പദത്തിനു് 'ഘട' പദത്തോടുംകൂടി സമഭിവ്യാഹാരം ഉണ്ട്. ഇതുതന്നെയാണ് ആ രണ്ടു പദങ്ങൾക്കും അന്യോന്യം ഉള്ള ആകാംക്ഷ എന്നത്. സമഭിവ്യാഹാരം എന്നത് സാമീപ്യത്തിന്റെ പേരാകുന്നു. അതായത്—ഒന്നായിട്ടുള്ള ഉച്ചാരണമെന്നു് അർത്ഥം. (ചേർത്തുച്ചരിക്കൽ).

ആകാംക്ഷ എന്നത് ഇച്ഛയുടെ പേരാകുന്നു. ഇച്ഛ എന്നത് ചേതനത്തിൻെറമാത്രം ധമ്മമാകുന്നു. ജഡപദാർത്ഥത്തിൻെറ ധമ്മമല്ല. എന്നിരുന്നാലും ആ പദം അതിനെ വിഷയീകരിക്കുന്ന ശ്രോതാവിൻെറ ആകാംക്ഷക്ക് ജനകം (കാരണം) ആകയാൽ ആ പദങ്ങളെ ആകാംക്ഷയോടുകൂടിയവയെന്നു പറഞ്ഞുവരുന്നു.

ഇനി യോഗ്യതയെ വർണ്ണിക്കാം.

''വാക്യാർത്ഥാവബോധഃ = യോഗ്യതാ.''

(അർത്ഥം)—വാക്യത്തിൻെറ അർത്ഥത്തിന്നു് അന്യപ്രമാണംകൊണ്ടുള്ള ബാധയില്ലായ്മയെ യോഗ്യത എന്നു പറയുന്നു. അതായത്—'ഘടമാനയ' എന്ന വാക്യത്തിൻെറ അർത്ഥമാകുന്ന ഘടത്തിൻെറ ആനയനം പ്രത്യക്ഷാദിപ്രമാണംകൊണ്ടു് ബാധിതമല്ല. ഇതുതന്നെയാണ് ആ ഘടാദിപദങ്ങളിലുള്ള യോഗ്യത.

ഇനി സന്നിധിയെ വർണ്ണിക്കാം.

''പദാനം അവിലംബോച്ചാരണം = സന്നിധിഃ''

(അത്ഥം)— പദങ്ങളുടെ വിലംബം (താമസം) കൂടാതെയുള്ള ഉച്ചാരണത്തെ സന്നിധി എന്നു പറയുന്നു. അതായത്—'ഘടമാനയ' എന്ന വാക്യത്തിൽ ഘടം എന്ന പദത്തിൻെറ ശേഷം താമസമില്ലാതെ ആനയ പദത്തെ ഉച്ചരിക്കുന്നു. ആ ഉച്ചാരണത്തെ സന്നിധി എന്നു പറയുന്നു. ഇപ്രകാരം ആകാംക്ഷ, യോഗ്യത, സന്നിധി ഈ മൂന്നും തികഞ്ഞ പദങ്ങളുടെ സമുദായത്തെ വാക്യമെന്നു പറയുന്നു. ഇവിടെ ''പദസമുദായഃ വാക്യം'' ഇത്രമാത്രം വാക്യത്തിന്നു് ലക്ഷണംചെയ്താൽ പ്രഹരാദികാലം നിർത്തി ഉച്ചരിച്ച ഘടാദിപദങ്ങളുടെ സമുദായത്തിൽ വാക്യത്തിൻെറ ലക്ഷണത്തിന്ന് അതിവ്യാപ്തിയുണ്ടാകുന്നു. ആ അതിവ്യാപ്തിദോഷനിവൃത്തിക്കുവേണ്ടി ലക്ഷണത്തിൽ സന്നിധിയോടുകൂടിയ എന്ന് പദത്തിന്ന് വിശേഷണം ചേർത്തിരിക്കുന്നു. അവിടെ കാലം താമസിച്ചുച്ചരിച്ച ആ ഘടാദിപദങ്ങളിൽ അവിലംബിതോച്ചാരണരൂപമായ സന്നിധി ഇല്ലാത്തതുകൊണ്ടു് അങ്ങിനെയുള്ള പദസമുദായത്തിൽ വാക്യത്തിൻെറ ലക്ഷണത്തിന്ന് അതിവ്യാപ്തിയില്ല.

ഇനി,

''സന്നിധിമൽപദസമുദായഃ വാക്യം'' ഇത്രമാത്രം വാക്യത്തിന്നു് ലക്ഷണംചെയ്യുയാണെങ്കിൽ ''അഗ്നിനാ സിഞ്ചേത്''

(അർത്ഥം — അഗ്നികൊണ്ടു് വൃക്ഷങ്ങളെ നനയ്ക്കണം) എന്ന അപ്രമാണ വാക്യത്തിൽ ആ വാക്യലക്ഷണത്തിന്നു് അതിവ്യാപ്തിയുണ്ടാകം. ആ അതിവ്യാപ്തിനിവൃത്തിക്കവേണ്ടി ലക്ഷണത്തിൽ ആ പദ ങ്ങൾക്കു് യോഗ്യത എന്ന വിശേഷണം പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. അവി ടെ അഗ്നിയുടെ നനയ്ക്കുവാനുള്ള കരണത പ്രത്യക്ഷപ്രമാണംകൊണ്ടു് ബാധിതമാകയാൽ ആ പദം അപ്പറഞ്ഞ യോഗ്യതയോടുകൂടിയതല്ല. അതുകൊണ്ടു് ''അഗ്നിനാ സിഞ്ചേത്'' എന്ന ഈ പദസമുദായ ത്തിൽ വാക്യത്തിന്റെ ലക്ഷണത്തിന്നു് അതിവ്യാപ്തിയുണ്ടാകുന്ന തല്ല. ഇനി ''യോഗ്യതാസന്നിധിമൽപദസമുദായഃ = വാക്യം'' ഇത്രമാത്രം വാക്യത്തിന്നു് ലക്ഷണം ചെയ്യുന്നതായാൽ ''ഗൌരശ്വഃ പുരുഷോ ഹസ്തീ'' എന്നീ പദസമുദായത്തിൽ ആ വാക്യലക്ഷണ ത്തിന്നു് അതിവ്യാപ്തിയുണ്ടാകം. ഈ പദങ്ങളിൽ മുൻപറഞ്ഞ സ ന്നിധി യോഗ്യത ഇവ രണ്ടും ഉണ്ടുതാനും. ആ അതിവ്യാപ്തിദോഷ നിവൃത്തിക്കവേണ്ടി പദങ്ങൾക്കു് ആകാംക്ഷയെന്ന വിശേഷണം ചെയ്തിരിക്കുന്നു. അപ്പോൾ ഗൌഃ, അശ്വഃ ഇത്യാദിപദങ്ങൾ അ ന്യോന്യം ആകാംക്ഷയോടുകൂടിയിരിക്കായ്കയാൽ പദസമൂഹത്തിൽ വാക്യലക്ഷണത്തിന്നു് അതിവ്യാപ്തിയുണ്ടാകുന്നതല്ല.

ശങ്ക:— ഇപ്രകാരം മേൽപറഞ്ഞ വാക്യത്തിന്നു് ശാബ്ദപ്രമ യുടെ കരണതയുള്ളതുകൊണ്ടു് അവ്യുൽപ്പന്ന (വ്യുൽപത്തിയില്ലാത്ത) നും ആ വാക്യത്തിൽനിന്നു് ശാബ്ദപ്രമ ഉണ്ടാകേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ഇവിടെ ഈ പദത്തിന്നു് ഈ അർത്ഥം ആകുന്നു എന്ന ജ്ഞാനമി ല്ലാത്തവനെ അവ്യുൽപ്പന്നനെന്നു പറയുന്നു.

സമാധാനം :— വാക്യം ശാബ്ദപ്രമയ്ക്കു് കാരണമാകുന്നതു പോലെതന്നെ വാക്യത്തിലുള്ള പദങ്ങളുടെ സംഗതിജ്ഞാനവും ശാ ബ്ദപ്രമയ്ക്കു് കാരണമാകുന്നു. അവ്യുൽപ്പന്നനായ പുരുഷന്നു് ആ സംഗതിജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ടു് വാക്യം ശ്രവി ച്ചാലും അവ്യുൽപ്പന്നന്നു് വാക്യാർത്ഥപ്രമയുണ്ടാകുന്നില്ല. ഇവിടെ ശാബ്ദപ്രമ, വാക്യാർത്ഥപ്രമ, ശാബ്ദബോധം ഈ മൂന്നു ശബ്ദങ്ങളും ഒരു അർത്ഥത്തെ പറയുന്നവയാകുന്നു. ഇനി സംഗതിയുടെ സ്വരൂ പത്തെ പറയാം.

''പദപദാർത്ഥയോഃ സ്മര്യസ്മാരകഭാവസംബന്ധഃ സംഗതിഃ'' (അർത്ഥം)—പദം, പദാർത്ഥം ഈ രണ്ടിന്നുമുള്ള സ്മര്യസ്മാരകഭാ

സംബന്ധത്തെ സംഗതി എന്നു പറയുന്നു. അതായത്—ഘടപദത്തെ കേൾക്കുന്നതുകൊണ്ട് പുരുഷന്നു് ഘടമാകുന്ന അർത്ഥത്തിന്റെ സ്മൃതിയുണ്ടാകുന്നു. ഇവിടെ ഘടപദം സ്മൃതിക്ക് ജനകം (കാരണം) ആകയാൽ സ്മാരകമെന്നും ഘടമാകുന്ന അർത്ഥം സ്മൃതിയുടെ വിഷയമാകയാൽ സ്മാര്യമെന്നും പറയപ്പെടുന്നു. ഇതുപോലെയുള്ള സ്മാര്യസ്മാരകഭാവസംബന്ധത്തെ സംഗതി എന്നു പറയുന്നു. ഈ സംഗതിയെ ശാസ്ത്രകാരന്മാർ വൃത്തി എന്നു പറഞ്ഞുവരുന്നു.

വൃത്തിയാകുന്ന സംഗതി, ശക്തി, ലക്ഷണ എന്നിങ്ങനെ രണ്ടു പ്രകാരമാകുന്നു. അന്യശാസ്ത്രങ്ങളിൽ വൃത്തിയെത്തന്നെ ശക്തി, ഗൌണി, ലക്ഷണ എന്നിങ്ങനെ മൂന്നു തരത്തിൽ പറയുന്നുണ്ടെങ്കിലും ഇവിടെ ഗൌണീവൃത്തിയെ ലക്ഷണയിൽ അന്തർഭവിപ്പിച്ചു വൃത്തിയെ രണ്ടു പ്രകാരമായി പറഞ്ഞിരിക്കയാണ്.

ഇനി ആ രണ്ടു പ്രകാരത്തിലുള്ള വൃത്തികളിൽ ഒന്നാമത്തെ ശക്തിവൃത്തിയെ നിരൂപണം ചെയ്യാം.

"പദപദാർത്ഥയോർവ്വാച്യ വാചകഭാവസംബന്ധഃ = ശക്തിഃ"
(അർത്ഥം)—പദം, പദാർത്ഥം ഈ രണ്ടിന്റേയും വാച്യവാചകഭാവസംബന്ധത്തെ ശക്തി എന്നു പറയുന്നു. അതായത്—ഘടപദത്തിന്നും ഘടമാകുന്ന അർത്ഥത്തിന്നും തമ്മിലുള്ള സംബന്ധത്തെ വാച്യവാചകസംബന്ധം എന്നു പറയുന്നു. അവിടെ ഘടപദം വാചകവും ഘടമാകുന്ന അർത്ഥം വാച്യവുമാകുന്നു. ഇവിടെ പദജന്യജ്ഞാനത്തിന്നുള്ള വിഷയത്തെ വാച്യമെന്നും പദാർത്ഥത്തിന്റെ സ്മൃതിക്ക് ജനകമായതിനെ വാചകമെന്നും പറയുന്നു. ഇതേ ശക്തിക്ക് ശാസ്ത്രത്തിൽ മുഖ്യവൃത്തി എന്നു പേരും പറഞ്ഞുവരുന്നു. ആ മുഖ്യവൃത്തിയായ ശക്തിയും, യോഗമെന്നും രൂഢിയെന്നും രണ്ടു തരത്തിലുണ്ടു. അതിൽ—

"അവയവശക്തിഃ = യോഗഃ"
(അർത്ഥം)—പദത്തെ സംബന്ധിച്ച പ്രകൃതിപ്രത്യയങ്ങളാകുന്ന അവയവങ്ങൾക്കുള്ള അർത്ഥബോധകശക്തിയെ (അർത്ഥത്തെ ബോധിപ്പിക്കുവാനുള്ള ശക്തിയെ) യോഗശക്തി എന്നു പറയുന്നു. അതായത്—പാചകപദത്തിന്ന് പാകം ചെയ്യുന്നവൻ എന്ന അർത്ഥത്തിൽ യോഗശക്തി ഭവിക്കുന്നു. അവിടെ പചധാതുവിന്നു് അകപ്രത്യയം ചേ

ത്ത്' പാചകശബ്ദം സിദ്ധമായിരിക്കുന്നു. അവിടെ പചധാതുവിനു് പാകക്രിയയിലും അകപ്രത്യയത്തിന്നു കർത്താവിലും ശക്തിയുണ്ട്. ആ രണ്ടു അവയവങ്ങളുടേയും ശക്തി പാകംചെയ്യുന്ന പുരുഷനെ ബോധിപ്പിക്കുന്നു. ഈ യോഗശക്തിയോടുകൂടിയ പാചകാദിപദങ്ങളെ ശാസ്ത്രത്തിൽ യൌഗികപദം എന്നു പറയുന്നു.

"സമുദായശക്തിഃ = രൂഢിഃ"

(അർത്ഥം)—പദത്തെ സംബന്ധിച്ച പ്രകൃതി പ്രത്യയങ്ങളാകുന്ന അവയവങ്ങളുടെ സമുദായത്തിലുള്ള അർത്ഥത്തെ ബോധിപ്പിക്കുന്ന ഏകശക്തിയെ രൂഢിശക്തി എന്നു പറയുന്നു. അതായത്—ഘടാദിപദങ്ങൾക്ക് ഘടാദിയാകുന്ന അർത്ഥത്തിൽ രൂഢിശക്തി ഭവിക്കുന്നു. ഈ രൂഢിശക്തിയോടുകൂടിയ പദങ്ങൾക്ക് ശാസ്ത്രത്തിൽ രൂഢപദമെന്നു പറയുന്നു. ഇവിടെ നൈയായികന്മാർ ആ ശക്തിയെ യോഗം, രൂഢി, യോഗരൂഢി, യൌഗികരൂഢി എന്നിങ്ങനെ നാലു പ്രകാരമായി പറയുന്നു. കൂടാതെ ആ ശക്തിയുടെ നാലു വിഭാഗംകൊണ്ട് ആ പദത്തേയും യോഗം, രൂഢം, യോഗരൂഢം, യൌഗികരൂഢം എന്നിങ്ങനെ നാലു പ്രകാരമായി പറയുന്നു. അതിൽ പങ്കജം മുതലായ പദങ്ങളെ യോഗരൂഢമെന്നും ഉദ്ഭിദം മുതലായ പദങ്ങളെ യൌഗികരൂഢമെന്നും പറയുന്നു. ഈ നൈയായികന്മാരുടെ മതം ന്യായപ്രകാശത്തിലെ ഷഷ്ഠപരിച്ഛേദത്തിൽ ശബ്ദപ്രമാണനിരൂപണാവസരത്തിൽ വിസ്തരിച്ചുപറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്.

ഇനി ശക്തിജ്ഞാനത്തിന്റെ പ്രകാരത്തെ വർണ്ണിക്കാം:

ഗുരു, അച്ഛൻ, മുതലായ ഉത്തമവൃദ്ധ പുരുഷന്മാരുടെ 'ഘടമാനയ' എന്ന വചനത്തെ കേട്ട് ശിഷ്യൻ, പുത്രൻ മുതലായ മദ്ധ്യമവൃദ്ധന്മാർ ആ ഘടം കൊണ്ടുവരാൻ പ്രവർത്തിക്കുന്നു. കൂടാതെ ഉത്തമവൃദ്ധന്റെ സമീപത്തിരുന്ന കുട്ടി ആ മദ്ധ്യമവൃദ്ധന്റെ ഗമനാഗമനമാകുന്ന പ്രവൃത്തിയെ കണ്ടിട്ട് ആ മദ്ധ്യമവൃദ്ധപുരുഷന്മാരുടെ ജ്ഞാനത്തെ അനുമാനംചെയ്യുന്നു. ആ അനുമാനം ഇപ്രകാരമാണ്:—

"ഇയം പ്രവൃത്തിഃ ജ്ഞാനസാദ്ധ്യപ്രവൃത്തിത്വാൽ മദീയപ്രവൃത്തിവൽ".

(അർത്ഥം)—എന്റെ പ്രവൃത്തി ഇഷ്ടസാധനതാജ്ഞാനജന്യമായതുപോലെതന്നെ ഈ മദ്ധ്യമവൃദ്ധന്റെ പ്രവൃത്തിയും പ്ര

വൃത്തിയാകയാൽ ജ്ഞാനസാദ്ധ്യമാകുന്നു. ഇങ്ങനെ കുട്ടി മദ്ധ്യമ പുരുഷന്റെ പ്രവൃത്തിക്കു കാരണമായ ജ്ഞാനത്തെ അനുമാനിച്ചറിഞ്ഞതിന്റെ ശേഷം ആ ജ്ഞാനം ഉത്തമവൃദ്ധന്റെ വാക്യജന്യമാണെന്നും അനുമാനിക്കുന്നു. ആ അനുമാനപ്രയോഗം ഇങ്ങനെയാണ്:—

"ഇദം ജ്ഞാനം ഏതദ്വാക്യജന്യം ഏതദ്വാക്യാന്വയ വ്യതിരേകാനു വിധായിത്വാൽ ദണ്ഡജന്യഘടാദിവൽ." (അർത്ഥം)—ഈ വാക്യത്തിന്റെ അന്വയവ്യതിരേകങ്ങളെ ആശ്രയിച്ചുനിൽക്കുകയാൽ ഈ ജ്ഞാനം ഈ വാക്യത്തിൽനിന്നുണ്ടായതാണ്. ഏതു് പദാർത്ഥം ഏതു് പദാർത്ഥത്തിന്റെ അന്വയവ്യതിരേകങ്ങളെ അനുസരിച്ചു നിൽക്കുന്നുവോ ആ പദാർത്ഥം ആ പദാർത്ഥംകൊണ്ടുണ്ടായതാകുന്നു. എങ്ങനെയെന്നാൽ: ദണ്ഡം ഉണ്ടെങ്കിൽ മാത്രമേ ഘടമാകുന്ന കാര്യം ഉണ്ടാകുന്നുള്ളു. ദണ്ഡം ഇല്ലെങ്കിൽ ഘടമാകുന്ന കാര്യം ഉണ്ടാകുന്നില്ല. ദണ്ഡത്തിന്റെ അന്വയവ്യതിരേകങ്ങളെ അനുസരിച്ച് ഘടം നില്ക്കുന്നതുകൊണ്ട് ഘടം ദണ്ഡംകൊണ്ടുണ്ടായതാകുന്നു. എന്നതുപോലെ ഉത്തമവൃദ്ധൻ പറഞ്ഞ 'ഘടമാനയ' എന്ന വാക്യത്തിന്റെ അന്വയവ്യതിരേകങ്ങളെ അനുസരിച്ചു നിൽക്കുകയാൽ മദ്ധ്യമവൃദ്ധജ്ഞാനം ഈ വാക്യം കൊണ്ടുണ്ടായതാകുന്നു. ഇങ്ങനെ ആ കുട്ടി മദ്ധ്യമവൃദ്ധന്റെ ജ്ഞാനം 'ഘടമാനയ' എന്ന വാക്യജന്യമാണെന്ന് അനുമാനിച്ചതിന്റെ ശേഷം മദ്ധ്യമവൃദ്ധൻചെയ്ത ഘടാനയനത്തെ കണ്ടു് ഘടപദത്തിന്ന് ഘടവ്യക്തിയിലാണ് ശക്തിയെന്നു നിശ്ചയിക്കുന്നു. അതായത് 'ഘടമാനയ' എന്ന വാക്യത്തിലുള്ള ഘടപദത്തിന്റെ ശക്തി ഈ ഘടവ്യക്തിയിലാണെന്ന ശക്തിജ്ഞാനം കുട്ടിക്കുണ്ടാകുന്നു എന്നു സാരം. ഇപ്രകാരം ആ കുട്ടിക്ക് പ്രഥമവൃദ്ധവ്യവഹാരത്തിൽനിന്നുതന്നെ ഘടാദിപദങ്ങളുടെ ശക്തിയുടെ ജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുന്നു. തദനന്തരം വ്യാകരണം, ഉപമാനം, കോശം, ആപ്തവാക്യം. വാക്യശേഷം, വിവരണം, സിദ്ധപദത്തിന്റെ സാമീപ്യം ഇവയിൽനിന്നും പദങ്ങളുടെ ശക്തിജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുന്നു. വ്യാകരണാദികളിൽനിന്നു് പദശക്തിജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുന്ന സമ്പ്രദായം ന്യായപ്രകാശത്തിലെ ഷഷ്ഠപരിച്ഛേദത്തിൽ ശബ്ദപ്രമാണനിരൂപണാവസരത്തിൽ വിസ്തരിച്ചിരിക്കുന്നു.

ഇനി ആ ശക്തിക്ക് വിഷയമായിരിക്കുന്ന അർത്ഥത്തെ മതഭേദേന നിരൂപണം ചെയ്യാം.

അതിൽ നൈയായികൻ ഈ പദത്തിൽനിന്ന് ശ്രോതാവിന്ന് ഈ അർത്ഥത്തിന്റെ ബോധം ഉണ്ടാകട്ടെ എന്ന ഈശ്വരന്റെ ഇച്ഛയെ ശക്തി എന്നു പറയുന്നു. നവീന നൈയായികന്മാർ മേൽപറഞ്ഞ പ്രകാരം ഈശ്വരേച്ഛക്കും ജീവന്റെ ഇച്ഛക്കും ശക്തി എന്നു വ്യവഹരിക്കുന്നു. ഘടാദിപദങ്ങളുടെ ശക്തി ഘടാദിയാകുന്ന പദാർത്ഥങ്ങളിൽതന്നെ ഇരിക്കുന്നു. ഘടാദിപദാർത്ഥങ്ങളുടെ സംബന്ധമാകുന്ന സംസർഗ്ഗത്തിൽ ശക്തി ഇല്ല. കാരണം ഘടപദം കേൾക്കുന്നതോടുകൂടി ശ്രോതാവിന്ന് ഘടമാകുന്ന അർത്ഥത്തിന്റെമാത്രം സ്മരണയുണ്ടാകുന്നു. സംസർഗ്ഗത്തിന്റെ സ്മരണയുണ്ടാകുന്നില്ല. കൂടാതെ 'ഘടമാനയ' ഇത്യാദിവാക്യങ്ങളിലുള്ള ഘടാദിപദങ്ങൾക്കുള്ള അർത്ഥങ്ങളുടെ അന്യോന്യസംസർഗ്ഗമാകുന്ന വാക്യാർത്ഥത്തിന്റെ ബോധം ഘടാദിപദങ്ങളുടെ സമഭിവ്യാഹാരത്തിൽനിന്നുതന്നെ ഉണ്ടാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് ആ സംസർഗ്ഗത്തിൽ ഘടാദിപദങ്ങൾക്ക് ശക്തി സ്വീകരിക്കുന്നത് നിഷ്ഫലമാകുന്നു.

ഇവിടെ മീമാംസകന്മാർ ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:— ഘടാദിപദങ്ങൾക്കുള്ള ശക്തി ഘടാദിയാകുന്ന അർത്ഥത്തിൽമാത്രം സംഭവിക്കുന്നതല്ല. കാര്യാന്വിതഘടാദികളിൽതന്നെ ഘടാദിപദശക്തിയെ സ്വീകരിക്കേണ്ടതാണ്. ഇവിടെ പുരുഷന്റെ പ്രയത്നമാകുന്ന കൃതികൊണ്ടു സാദ്ധ്യമായ ക്രിയക്ക് കാര്യമെന്നു പേർ. കാര്യത്തോടുകൂടി സംബന്ധിച്ചു നിൽക്കുന്നതിനെ കാര്യാന്വിതം എന്നു പറയുന്നു. അതായത്— 'ഘടമാനയ' ഈ വാക്യത്തിലെ ഘടത്തിന്റെ ആനയനമാകുന്ന ക്രിയ പുരുഷപ്രയത്നസാദ്ധ്യമാകയാൽ കാര്യം ആകുന്നു. ആനയനമാകുന്ന കാര്യത്തെ സംബന്ധിച്ചാണ് ഘടം നിൽക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ട് ഘടത്തെ കാര്യാന്വിതമെന്നു പറയുന്നു. അങ്ങിനെയുള്ള കാര്യാന്വിതഘടത്തിൽതന്നെയാണ് ഘടപദത്തിന്റെ ശക്തിയിരിക്കുന്നത്, ഇപ്രകാരം ഘടാദിപദങ്ങൾക്കുള്ള ശക്തിയെ കാര്യാന്വിതഘടാദികളിൽതന്നെ സ്വീകരിക്കേണ്ടതാണ്, ഘടാദിപദങ്ങൾക്ക് കാര്യാന്വിതഘടാദികളിൽ ശക്തി സ്വീകരിക്കാതിരുന്നാൽ ഘടാദിപദാർത്ഥങ്ങളുടെ സംസർഗ്ഗമാകുന്ന വാക്യാർത്ഥത്തിന്റെ ബോധം ഉണ്ടാകുന്നതല്ല. അതുപോലെതന്നെ മുൻപറഞ്ഞതിന്നനുസരിച്ച് കുട്ടിക്ക് ഒന്നാമതായി കാര്യാന്വിതഘടാദികളിൽത

ന്നെ ഘടാദിപദങ്ങളുടെ ശക്തിജ്ഞാനം ഉണ്ടാകേണ്ടതാണ്, അതും ഉണ്ടാകുന്നതല്ല. എന്തെന്നാൽ—കൃതി സാദ്ധ്യത്വമാകുന്ന കാര്യത യുടെ ജ്ഞാനംതന്നെയാണ് പുരുഷൻെറ പ്രവൃത്തിക്ക് കാരണം. ഇഷ്ടസാധനതാജ്ഞാനം മാത്രം പുരുഷൻെറ പ്രവൃത്തിക്ക കാരണമാ കുന്നതല്ല. ചന്ദ്രമണ്ഡലാദികളിൽ ഉള്ള ഇഷ്ടസാധനതയുടെ ജ്ഞാന മുണ്ടായിട്ടും പുരുഷൻ പ്രവർത്തിച്ചുകാണുന്നില്ല. വിഷഭക്ഷണം, കൂപപതനം മുതലായവയിൽ താദൃശകാര്യതാജ്ഞാനം ഉണ്ടായിട്ടും പുരുഷപ്രവൃത്തി കാണുന്നില്ല. എങ്കിലും ഇഷ്ടസാധനതാജ്ഞാന ത്തിന്ന് തുല്യമായ കാലത്തിലുള്ള കാര്യതാജ്ഞാനംതന്നെയാണ് പുരുഷപ്രവൃത്തിക്ക് കാരണമെന്നറിയേണ്ടതാണ്. വിഷഭക്ഷണാ ദിയിൽ ഇഷ്ടസാധനതാജ്ഞാനംതന്നെയില്ല. അതുകൊണ്ടുതന്നെ പ്രവൃത്തിയും ഇല്ല. അതുകൊണ്ട് കൃതി സാദ്ധ്യത്വമാകുന്ന കാര്യത യുടെ വാചകങ്ങളായ ലിങ്, ലോട്, തവ്യ ഇത്യാദി പദങ്ങളോടു കൂടിയ വാക്യംതന്നെയാണ് പ്രമാണവാക്യം. ഇവിടെ ലൌകിക ങ്ങളായ 'ഘടമാനയ' ഇത്യാദി വാക്യങ്ങളും വൈദികങ്ങളായ ''സ്വ ർഗ്ഗകാമോ യജേത'' ഇത്യാദിവാക്യങ്ങളും ദൃഷ്ടാന്തങ്ങളാണ്. ആ 'ലിങ്'' മുതലായ പദങ്ങളില്ലാത്ത വാക്യം പ്രമാണമേ അല്ല. 'ഭൂതലേ ഘടഃ', 'തത്വമസി' ഇത്യാദി ലൌകിക വൈദികവാക്യ ങ്ങരം അതിന്നു ദൃഷ്ടാന്തങ്ങളാണ്.

വേദാന്ത സിദ്ധാന്തം ഇങ്ങിനെയാണ് :— ഘടാദിപദ ങ്ങരംക്ക് കേവലം ഘടാദിയാകുന്ന അർത്ഥത്തിലോ കാര്യാന്വിത ഘടാദികളിലോ ശക്തിയില്ല. കിന്തു, ഇതരാന്വിതഘടാദികളിൽ തന്നെ ആണ്, കുട്ടിക്ക് ഒന്നാമതായി കാര്യാന്വിത ഘടാദികളിൽ തന്നെ ഘടാദിപദങ്ങളുടെ ശക്തിജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുന്നു എങ്കിലും പിന്നീട് ഗൌരവദോഷംകൊണ്ട് കാര്യാംശത്തെവിട്ട് ഇതരാ ന്വിതഘടാദികളിൽതന്നെ ഘടാദിപദങ്ങളുടെ ശക്തിജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുന്നു. ഇതരപദാർത്ഥം കാര്യമോ കാര്യഭിന്നമോ ആയിക്കൊ ള്ളട്ടെ. 'ഘടമാനയ' എന്ന കാര്യപരമായ വാക്യത്തിൽനിന്നുണ്ടാ കുന്ന ശക്തിഗ്രഹണസമ്പ്രദായം മുമ്പ് പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്, ''പുത്രസ്തേ ജാതഃ'' ഇത്യാദി സിദ്ധാർത്ഥപരങ്ങളായ വാക്യങ്ങളിൽനിന്നും ആ ശക്തിഗ്രഹണം ഉണ്ടാവാം. അതായത് ഒരു ധനികന്ന് ഒരു പു ത്രൻ ഉണ്ടായി. ആ പുത്രപദംകൊണ്ട് അങ്കിതമായ വസ്ത്രവുംകൊ ണ്ട് ഒരു വാർത്താഹരൻ (ഭൃത്യൻ) ധനിയുടെ സമീപത്തുചെന്ന് വ

സ്സൂത്തെ അവിടെ വെച്ചുംകൊണ്ടു് "പുത്രസ്തേ ജാതഃ" എന്നു പറകയു ണ്ടായി. അതുകേട്ട ധനിക്കു് 'പുത്രൻ ജനിച്ചു' എന്ന അറിവുകൊണ്ടു് സന്തോഷമുണ്ടായി. സന്തോഷത്തിൽനിന്നു് അവന്റെ മുഖം വികസിച്ചു. അതു കണ്ടുംകൊണ്ടു് പുത്രപദത്തിന്റെ ശക്തിജ്ഞാനമില്ലാത്ത മറ്റൊരു പുരുഷൻ ആ മുഖവികാസമാകുന്ന ഹേതുകൊണ്ടു് ധനികന്റെ ഹർഷത്തെ അനുമാനംചെയ്തു. അതിന്റെ ശേഷം ആ ഹർഷത്തിൽ ജ്ഞാനജന്യത്വത്തേയും (ആ ഹർഷം ഒന്നിന്റെ അറിവുകൊണ്ടു് ഉണ്ടായതാണു് എന്നിങ്ങനെ) അനുമാനംചെയ്തു. അതിന്റെ ശേഷം ഉണ്ടായ ബാലകപിണ്ഡത്തിൽ (കുട്ടിയിൽ) ആ പുത്രപദത്തിന്റെ ശക്തിയെ നിശ്ചയിക്കുകയുംചെയ്തു. ഇതുകൊണ്ടു് 'ഘടമാനയ', 'സ്വർഗ്ഗകാമോ യജേത' ഇത്യാദി ലൌകികമായും വൈദികമായുമുള്ള കാര്യപരവാക്യങ്ങൾ പ്രമാണങ്ങൾ ആകുന്നതുപോലെതന്നെ 'ഭൂതലേ ഘടഃ', 'തത്വമസി' ഇത്യാദി സിദ്ധാർത്ഥപരവാക്യങ്ങളും പ്രമാണം തന്നെയാണു്. കൂടാതെ മുൻപറഞ്ഞ ഘടാദിപദങ്ങളുടെ ശക്തി ഘടത്വാദിജാതിയിൽ ആകുന്നു. ഘടാദിവ്യക്തികളിൽ അല്ല. ഒരുപക്ഷേ ആ ശക്തിയെ ഘടാദിവ്യക്തികളിൽ സ്വീകരിക്കയാണെങ്കിൽ ആ ഘടാദിവ്യക്തികൾ അനന്തങ്ങളാകയാൽ ശക്തികളേയും അനന്തങ്ങളായി സ്വീകരിക്കേണ്ടിവരും. അപ്രകാരംതന്നെ ഏതു ഘടവ്യക്തിയിൽ ഘടപദത്തിന്റെ ശക്തിജ്ഞാനം ഉണ്ടായോ ആ വ്യക്തിയിൽനിന്നു് ഭിന്നമായ ഘടത്തിനും ഘടപദത്തിൽനിന്നു് ബോധം ഉണ്ടാകുന്നുണ്ടു്. ഘടവ്യക്തിയിൽമാത്രം ഘടപദത്തിന്റെ ശക്തിജ്ഞാനത്തെ സ്വീകരിക്കുന്നപക്ഷം അപ്രകാരം ഉണ്ടാവാൻ തരമില്ല. കൂടാതെ ആ ഘടത്വജാതി സർവ്വഘടവ്യക്തികളിലും ഒന്നായിട്ടുതന്നെ ഇരിക്കയാൽ ആ ജാതിയിൽ ശക്തിയെ സ്വീകരിച്ചാൽ ശക്തിക്കു് അനന്തത്വമോ വ്യഭിചാരദോഷമോ ഉണ്ടാവുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ടു് ഘടാദിപദങ്ങൾക്കു് ഘടത്വാദിജാതിയിൽതന്നെ ശക്തിയെ അംഗീകരിക്കുന്നതു് ഉചിതമായിരിക്കും.

ശങ്ക:— ഘടാദിപദങ്ങൾക്കു് ഘടത്വാദിജാതിയിൽ ശക്തിയെ സ്വീകരിക്കുന്നപക്ഷം 'ഘടമാനയ' എന്ന വാക്യത്തെ കേട്ടാൽ ശ്രോതാവു് ഘടപദത്തിൽനിന്നു് ഘടത്വജാതിയെ ബോധിക്കുന്നു. ഘടവ്യക്തിയെബോധിക്കുന്നില്ല. ഘടവ്യക്തിയുടെ ബോധം ഇല്ലെങ്കിൽ അവന്നു് ഘടവ്യക്തിയെ കൊണ്ടുവരാനും സാധിക്കുന്നതല്ല.

സമാധാനം:— ആ ശ്രോതാവിന്നു് ഘടപദത്തിൽനിന്നു് ഘടത്വജാതിയുടെ ബോധംതന്നെയാണു് ഉണ്ടാവുന്നതു്. എങ്കിലും ഘടവ്യക്തിയില്ലാതെ ഘടത്വജാതിയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യാനയനം സംഭവിക്കാത്തതുകൊണ്ടു് ശ്രോതാവിന്നു് ''ആക്ഷേപം''കൊണ്ടു് ഘടവ്യക്തിയുടെ ബോധം ഉണ്ടാകുന്നു. അഥവാ ഘടപദത്തിന്നു് ലക്ഷണാവൃത്തികൊണ്ടു് ഘടവ്യക്തിയുടെ ബോധമുണ്ടാകുന്നു. അവിടെ ചില ഗ്രന്ഥകാരന്മാർ സമാനവൃത്തിവേദ്യത്വത്തെതന്നെ ''ആക്ഷേപ''മായി പറയുന്നുണ്ടു്. ചിലർ അനുമാനത്തേയും മററു ചിലർ അർത്ഥാപത്തിയേയും ''ആക്ഷേപ''മെന്നു പറയുന്നു. ഈ മൂന്നു പക്ഷങ്ങളേയും ന്യായപ്രകാശത്തിലെ ഷഷ്ഠപരിച്ഛേദത്തിൽ സ്പഷ്ടമായി നിരൂപണം ചെയ്തിട്ടുണ്ടു്. അഥവാ ഘടത്വജാതിവിശിഷ്ടഘടാദിവ്യക്തിയിൽതന്നെ ഘടാദിപദാർത്ഥങ്ങൾക്കുള്ള ശക്തി ഇരിക്കട്ടെ. കേവലജാതിയിലോ കേവലവ്യക്തിയിലോ ആ ശക്തിയില്ല. ജാതിയിൽ ശക്തിജ്ഞാനമായിട്ടാണു് ശബ്ദബോധത്തിന്നു് ഉപയോഗിയായിത്തീരുന്നതു്. വ്യക്തിയിൽ ശക്തി സ്വരൂപേണതന്നെ ഉപയോഗിയാകുന്നു. ജ്ഞാനമായിട്ടു് ഉപയോഗിയാകുന്നില്ല. ഇപ്രകാരം ഉള്ള ശക്തിയെതന്നെ ശാസ്ത്രത്തിൽ ''കബ്ജശക്തി'' എന്നു പറയുന്നു.

ശങ്ക:— മുമ്പു് ഘടാദിപദങ്ങൾക്കു് ഇതരാന്വിതഘടാദികളിലാണു് ശക്തി എന്നു പറയുകയുണ്ടായി. ഇപ്പോൾ ആ ഘടാദിപദങ്ങൾക്കു് ഘടത്വജാതിയിലോ ഘടത്വാദിജാതി വിശിഷ്ട ഘടവ്യക്തിയിലോ ആണു് ശക്തി എന്നു സാധിപ്പിച്ചു (സിദ്ധമാക്കി). അതുകൊണ്ടു് പൂർവ്വോത്തരഗ്രന്ഥങ്ങൾക്കു് വിരോധവും വന്നു.

സമാധാനം:— ആ ശക്തി ആനുഭാവികം, സ്മാരികം എന്നിങ്ങനെ രണ്ടു തരത്തിലാകുന്നു. മുമ്പു് ഇതരാന്വിത ഘടാദികളിൽ ഘടാദിപദങ്ങൾക്കു് ആനുഭാവികശക്തിയും ഇപ്പോൾ ഘടത്വജാതിയിലോ ഘടത്വജാതി വിശിഷ്ടഘടവ്യക്തിയിലോ ഘടപദത്തിന്നു് സ്മാരികാശക്തിയും പറഞ്ഞിരിക്കയാൽ പൂർവ്വോത്തരഗ്രന്ഥങ്ങൾക്കു് വിരോധമുണ്ടാകുന്നതല്ല. ഇപ്രകാരം മീമാംസകമതത്തിലും കാര്യാന്വിതഘടാദികളിൽ ഘടാദിപദങ്ങൾക്കു് ആനുഭാവികശക്തിയും ഘടത്വാദിജാതിയിൽ സ്മാരികാശക്തിയും അറിഞ്ഞുകൊള്ളേണ്ടതാണു്. ഇത്രയുംകൊണ്ടു് ഒന്നാമത്തെ ശക്തിവൃത്തിയെ നിരൂപണം ചെയ്തുകഴിഞ്ഞു.

ഇനി രണ്ടാമത്തെ ലക്ഷണാവൃത്തിയെ നിരൂപണം ചെയ്യാം.

''ശക്യസംബന്ധഃ = ലക്ഷണാ.''

(അത്ഥം)— മുമ്പു പറഞ്ഞ ശക്തിവൃത്തിയുടെ വിഷയത്തെ ശക്യമെന്നു പറയുന്നു. ഈ ശക്യത്തിന്നുതന്നെ വാച്യമെന്നു് പേർ. ശക്യപദാർത്ഥത്തിൽ ലക്ഷ്യമായ പദാർത്ഥത്തോടുകൂടെ ശക്യപദാത്ഥത്തിന്നുള്ള സംബന്ധത്തെ ലക്ഷണ എന്നു പറയുന്നു. അതായതു്, ഒരു ആപ്തപുരുഷൻ മണ്ഡപത്തിലിരിക്കുന്ന പുരുഷനെ ഊണു കഴിപ്പിക്കണമെന്ന അഭിപ്രായത്തിൽ ''മണ്ഡപം ഭോജയ'' എന്ന വചനം ശിഷ്യനോടു പറയുകയുണ്ടായി. ആ വാക്കുകേട്ട ശ്രോതാവു് ജഡമായ മണ്ഡപം ഭോജനകർത്തൃത്വത്തിന്നു് അയോഗ്യമാണെന്നറിഞ്ഞു് ആ മണ്ഡപപദത്തിന്നു് മണ്ഡപത്തിലിരിക്കുന്ന പുരുഷനിൽ ലക്ഷണ ചെയ്യുന്നു. അവിടെ മണ്ഡപപദത്തിൻെറ ശക്യാത്ഥമായ ഗൃഹവിശേഷത്തിന്നു് ആ പുരുഷനോടുകൂടി സംയോഗസംബന്ധം ഭവിക്കുന്നു. ഇതിൻെറ പേരാകുന്നു ലക്ഷണ എന്നു്. ഇനി ലക്ഷണാവൃത്തിയുടെ വിഭാഗത്തെ വർണ്ണിക്കാം:—

ലക്ഷണാവൃത്തി കേവലലക്ഷണ, ലക്ഷിത ലക്ഷണ എന്നിങ്ങനെ രണ്ടു തരത്തിലാകുന്നു.

''ശക്യസാക്ഷാൽസംബന്ധഃ = കേവലലക്ഷണാ.''

(അർത്ഥം)—പദത്തിൻെറ ശക്യാർത്ഥത്തിന്നു് ലക്ഷ്യമാണാർത്ഥത്തോടുള്ള സാക്ഷാൽസംബന്ധത്തെ കേവലലക്ഷണ എന്നു പറയുന്നു. ആ കേവലലക്ഷണ ജഹല്ലക്ഷണ, അജഹല്ലക്ഷണ, ജഹദജഹല്ലക്ഷണ എന്നു് മൂന്നു തരത്തിൽ ആകുന്നു. അതിൽ—

''ശക്യാർത്ഥപരിത്യാഗേന തത്സംബന്ധ്യർത്ഥാന്തരേ വൃത്തിഃ = ജഹല്ലക്ഷണാ.''

(അത്ഥം)—പദത്തിൻെറ ശക്യാർത്ഥത്തെ വിട്ടുംകൊണ്ടു് ശക്യാർത്ഥത്തിൻെറ സംബന്ധത്തോടുകൂടിയ അന്യപദാർത്ഥത്തിലുള്ള ആ പദത്തിൻെറ ലക്ഷണാവൃത്തിയെ ജഹല്ലക്ഷണ എന്നു പറയുന്നു. അതായതു്, ഗംഗാതീരത്തിൽ ഇടയത്തെരുവുണ്ടെന്നു് അറിയിക്കേണമെന്ന അഭിപ്രായത്തോടുകൂടി ഉച്ചരിച്ച ''ഗംഗായാം ഘോഷഃ'' എന്ന ആപ്തവാക്യം കേട്ട ശ്രോതാവു് ആ ഗംഗാപദത്തിൻെറ ശക്യാർത്ഥമാകുന്ന ജലപ്രവാഹത്തിൽ ഘോഷം ഇരിക്കയില്ലെന്നുള്ള അനുപപത്തിയെ (യുക്തിശൂന്യതയെ) മനസ്സിലാക്കി ആ ഗംഗാപദ

ത്തിന്ന് തീരത്തിൽ ലക്ഷണ ചെയ്യുന്നു. അവിടെ ഗംഗാപദത്തിൻെറ ശക്യാൎത്ഥമായ ജലപ്രവാഹത്തെ തള്ളി ആ ശക്യാൎത്ഥത്തിൻെറ സംയോഗസംബന്ധത്തോടുകൂടിയ തീരമാകുന്ന അർത്ഥത്തിൽ സ്വീകരിച്ച ആ ഗംഗാപദത്തിൻെറ ലക്ഷണാവൃത്തിയെ ജഹല്ലക്ഷണ എന്നു പറയുന്നു.

ഇനി അജഹല്ലക്ഷണയെ വൎണ്ണിക്കാം:

''ശക്യാർത്ഥാപരിത്യാഗേന തത് സംബ—
ന്ധ്യൎത്ഥാന്തരേ വൃത്തിഃ = അജഹല്ലക്ഷണാ.''

(അർത്ഥം)—പദത്തിൻെറ ശക്യാൎത്ഥത്തെ തള്ളാതെ ആ ശക്യാൎത്ഥത്തിലുള്ള ആ പദത്തിൻെറ ലക്ഷണാവൃത്തിയെ അജഹല്ലക്ഷണ എന്നു പറയുന്നു. അതായത്, മഞ്ചത്തിലുള്ള പുരുഷനെ ബോധിപ്പിക്കേണമെന്ന അഭിപ്രായത്തോടുകൂടി പറഞ്ഞ ''മഞ്ചാഃ ക്രോശന്തി'' എന്ന ആപ്തവാക്യം കേട്ട് ശ്രോതാവ് ജഡമായ മഞ്ചത്തിൽ ശബ്ദകർത്തൃകത്വാനുപപത്തിയെ മനസ്സിലാക്കി മഞ്ചപദത്തിന്ന് മഞ്ചത്തിലിരിക്കുന്ന പുരുഷനിൽ ലക്ഷണചെയ്യുന്നു. അവിടെ മഞ്ചപദത്തിൻെറ ശക്യാർത്ഥമാകുന്ന മഞ്ചത്തെ തള്ളാതെ ആ മഞ്ചപദത്തിന്നു മഞ്ചസ്ഥപുരുഷനിലുള്ള ലക്ഷണാവൃത്തിയെ അജഹല്ലക്ഷണ എന്നു പറയുന്നു.

ഇനി ജഹദജഹല്ലക്ഷണയെ വൎണ്ണിക്കാം:

''ശക്യൈകദേശപരിത്യാഗേന ഏകദേശേ
വൃത്തിഃ = ജഹദജഹല്ലക്ഷണാ.''

(അൎത്ഥം)—പദത്തിൻെറ ശക്യാർത്ഥത്തിൻെറ ഏകദേശപരിത്യാഗം കൊണ്ട് ഏകദേശത്തിലുള്ള പദത്തിൻെറ ലക്ഷണാവൃത്തിയെ ജഹദജഹല്ലക്ഷണ എന്നു പറയുന്നു. ഈ ലക്ഷണയെ ഭാഗത്യാഗലക്ഷണ എന്നും പറയും. അതായത് ദേവദത്തൻെറ അഭേദത്തെ ബോധിപ്പിക്കാനുള്ള താല്പൎയ്യത്തോടുകൂടി ഒരു ആപ്തപുരുഷൻ പറഞ്ഞ ''സോയം ദേവദത്തഃ'' എന്ന വാക്യത്തെ കേട്ട് ശ്രോതാവ് ആ, ഈ എന്ന രണ്ടു പദങ്ങൾക്ക് ദേവദത്തനാകുന്ന പിണ്ഡത്തിൽ മാത്രം ലക്ഷണ ചെയ്യുന്നു. അവിടെ ''തദ്ദേശകാലവിശിഷ്ടദേവദത്തപിണ്ഡഃ സഃ'' (അത് ആ ദേശകാലങ്ങളോടുകൂടിയ ദേവദത്തൻെറ ശരീരമാകുന്നു) എന്നാകുന്നു. സഃ എന്ന പദത്തിൻെറ ശക്യാർത്ഥംകൂടാതെ ''ഏതദ്ദേശവിശിഷ്ട ദേവദത്തപിണ്ഡഃ അയം'' (ഇത് ഈ ദേശകാലങ്ങളോടുകൂടിയ ദേവദത്തൻെറ ശരീരമാകുന്നു) എന്നാണ് 'അയം' എന്ന

പദത്തിന്റെ ശക്യാർത്ഥം. അവിടെ ആ രണ്ടു ശക്യാർത്ഥങ്ങൾക്കും അഭേദം സംഭവിക്കുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ട് 'സ' എന്ന പദത്തിന്റെ ശക്യാർത്ഥത്തിലുള്ള തദ്ദേശകാലവിശിഷ്ടത്വമാകുന്ന ഏകദേശത്തെ തള്ളി ദേവദത്തപിണ്ഡമാകുന്ന ഏകദേശത്തിൽ 'സ' എന്ന പദത്തിന്നു് ലക്ഷണാവൃത്തിയെ സ്വീകരിക്കുന്നു. അപ്രകാരംതന്നെ 'അയം' എന്ന പദത്തിന്റെ ശക്യാർത്ഥത്തിലെ ഏതദ്ദേശകാലവിശിഷ്ടത്വമാകുന്ന ഏകദേശത്തെ തള്ളി ആ ദേവദത്തപിണ്ഡമാകുന്ന ഏകദേശത്തിൽ 'അയം' പദത്തിന്റെ ലക്ഷണാവൃത്തിയും സ്വീകരിക്കുന്നു. ഇതിനെ ജഹദജഹല്ലക്ഷണ എന്നു പറയുന്നു.

ജീവബ്രഹ്മാത്മാക്കളുടെ അഭേദത്തെ ബോധിപ്പിക്കാനുള്ള താല്പര്യംവഴിക്കു് ബ്രഹ്മവിത്തായ ഗുരു ഉപദേശിച്ചിട്ടുള്ള 'തത്വമസി'' എന്ന മഹാവാക്യത്തെ കേട്ട സാധനചതുഷ്ടയസമ്പന്നനായ ശ്രോതാവ് തത്, ത്വം എന്ന രണ്ടു പദങ്ങൾക്കു് അഖണ്ഡചൈതന്യത്തിൽ ലക്ഷണയെ ചെയ്യുന്നു. അവിടെ മായോപഹിതചൈതന്യം തൽപദത്തിന്റെ ശക്യാർത്ഥമാകുന്നു. സ്ഥൂലസൂക്ഷ്മാദി ശരീരോപഹിതചൈതന്യം 'ത്വം' പദത്തിന്റെ ശക്യാർത്ഥമാകുന്നു. ഈ രണ്ടു ശക്യാർത്ഥങ്ങളിലും അഭേദം സംഭവിക്കുന്നതല്ല. ആ വാക്യത്തിൽ തത്, ത്വം പദങ്ങൾക്കുള്ള സാമാനാധികരണ്യംവഴിക്കു് തത്, ത്വം എന്ന രണ്ടു പദാർത്ഥങ്ങൾക്കും അഭേദംതന്നെ പ്രതീതമാകുന്നുണ്ടു്. അതുകൊണ്ടു് 'തത്''പദത്തിന്റെ ശക്യാർത്ഥത്തിലുള്ള മായയാകുന്ന ഏകദേശത്തെ തള്ളി ചൈതന്യമാകുന്ന ഏകദേശത്തിൽ 'തത്''പദത്തിന്നു് ലക്ഷണാവൃത്തിയെ സ്വീകരിക്കുന്നു. അപ്രകാരംതന്നെ 'ത്വം' പദത്തിന്റെ ശക്യാർത്ഥത്തിലുള്ള സ്ഥൂലസൂക്ഷ്മാദിശരീരമാകുന്ന ഏകദേശത്തെ തള്ളി ചൈതന്യമാകുന്ന ഏകദേശത്തിൽ 'ത്വം' പദത്തിന്നു് ലക്ഷണാവൃത്തിയെ സ്വീകരിക്കുന്നു. ഇതിനെ വേദാന്തസിദ്ധാന്തത്തിൽ ജഹദജഹല്ലക്ഷണയെന്നും ഭാഗത്യാഗലക്ഷണയെന്നും പറഞ്ഞുവരുന്നു. ഇങ്ങനെ ലക്ഷ്യാർത്ഥങ്ങളായ അഖണ്ഡചൈതന്യങ്ങൾക്കു് അഭേദവും സംഭവിക്കുന്നു.

ശങ്ക:— തത്, ത്വം എന്ന രണ്ടു പദങ്ങൾക്ക അഖണ്ഡചൈതന്യത്തിൽതന്നെ ലക്ഷണ സ്വീകരിക്കുന്നപക്ഷം ഒരേ പദംകൊണ്ടുതന്നെ അഖണ്ഡചൈതന്യമാകുന്ന ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സാക്ഷാൽകാരം സംഭവിക്കുന്നതിനാൽ രണ്ടാംപദം വ്യർത്ഥമാകുന്നു. അപ്രകാരം

തന്നെ ഏകാർത്ഥത്തെ ബോധിപ്പിക്കുന്ന രണ്ടു പദങ്ങൾ ഒന്നായിട്ടു പ്രയോഗിക്കുന്നപക്ഷം പുനരുക്തി എന്ന ദോഷവും സംഭവിക്കും.

സമാധാനം:— പദം സ്വന്തം അർത്ഥത്തെ മാത്രം സ്മരിപ്പിക്കുന്നു. മറെറാരു പദം കൂടാതെ ഒരു പദം മാത്രം ശാബ്ദബോധത്തിന്നു് കാരണമാകുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടു് ഒന്നാമതായി തത്, ത്വം എന്ന രണ്ടു പദങ്ങളിൽനിന്നും ഭാഗത്യാഗലക്ഷണകൊണ്ടു് നിർവ്വികല്പകമായ അഖണ്ഡചൈതന്യത്തിൻെറ സ്മരണ മാത്രമാണ് ഉണ്ടാകുന്നത്. അതിൻെറശേഷം പദസമുദായമാകുന്ന ''തത്വമസി'' എന്ന വാക്യത്തിൽനിന്നു് ബ്രഹ്മാത്മൈക്യവിഷയകമായ ''അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി'' എന്ന ശാബ്ദമായ അപരോക്ഷാനുഭവം ഉണ്ടാകുന്നു. അപരോക്ഷാനുഭവം ഒരേ പദത്തിൽനിന്നുണ്ടാകുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ടു് രണ്ടാമത്തെ പദം നിഷ്പ്രയോജനമല്ല. രണ്ടു പദങ്ങളും സാർത്ഥകങ്ങൾതന്നെ. കൂടാതെ തത്, ത്വം എന്ന രണ്ടു പദങ്ങളുടേയും വാക്യാർത്ഥങ്ങൾ ഭിന്നങ്ങളാകയാൽ പുനരുക്തിദോഷവും സംഭാവ്യമല്ല. ജഹല്ലക്ഷണയിൽ വാച്യാർത്ഥം മുഴുവൻ തള്ളുന്നു. തത്, ത്വം പദങ്ങളുടെ മുഴുവൻ വാച്യാർത്ഥത്തേയും തള്ളുന്നില്ല. ഏകദേശത്തെ മാത്രം തള്ളുന്നു. അതുകൊണ്ടു് തത്ത്വം പദങ്ങളിൽ ജഹല്ലക്ഷണ സംഭവിക്കുന്നില്ല. കൂടാതെ അജഹല്ലക്ഷണയിൽ വാച്യാർത്ഥത്തിലും അധികമായ അർത്ഥത്തേയും ഗ്രഹിക്കുന്നു. എന്നാൽ തത്ത്വം പദത്തിൽനിന്നു് വാച്യാർത്ഥത്തെ അതിക്രമിച്ച ഒരർത്ഥവും ഗ്രഹിക്കുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടു് തത്ത്വം പദത്തിൽ അജഹല്ലക്ഷണയും സംഭാവ്യമല്ല. ഇത്രയുംകൊണ്ടു് മുൻപറഞ്ഞപ്രകാരം ജഹദജഹല്ലക്ഷണതന്നെ ഇവിടെ സ്വീകരിക്കേണ്ടതാണ്. ഇതേ കാരണംകൊണ്ടുതന്നെയാണ് ആചാര്യപാദങ്ങൾ ''തത്വമസ്യാദിവാക്യേഷു ലക്ഷണാ, ഭാഗത്യാഗലക്ഷണാ'' എന്ന വാക്യംകൊണ്ടു് തത്വമസ്യാദിവാക്യങ്ങളിൽ ഭാഗത്യാഗലക്ഷണയെ സ്വീകരിക്കേണമെന്നു് ഉപദേശിച്ചിട്ടുള്ളത്. ചില ഗ്രന്ഥകാരന്മാർ തത്വമസ്യാദിവാക്യങ്ങളിൽ ഭാഗത്യാഗലക്ഷണയെ വിട്ടു അഖണ്ഡചൈതന്യത്തിൻെറ ബോധം സ്വീകരിച്ചുവരുന്നു.

അവരുടെ അഭിപ്രായം ഇപ്രകാരമാണ്. ''അനിത്യോ ഘടഃ'' (ഘടം അനിത്യമാകുന്നു) എന്ന വാക്യത്തിൽ ഘടത്വവിശിഷ്ട ഘടവ്യക്തിയാകുന്ന ഘടപദത്തിൻെറ വാച്യാർത്ഥത്തിൻെറ ഏകദേശത്വമാകുന്ന ഘടത്വജാതിക്കു് അനിത്യത്വത്തോടുകൂടി അന്വയം

സംഭവിക്കുന്നതല്ല. ഘടവ്യക്തിക്ക മാത്രമേ അനിത്യത്വത്തോടുകൂടി അന്വയം സംഭവിക്കുന്നുള്ളു. അവിടെ ഘടപദത്തിന്നു ഘടവ്യക്തിയിൽ ഭാഗത്യാഗ ലക്ഷണകൂടാതെതന്നെ യോഗ്യതാബലംകൊണ്ടു ഘടപദത്തിന്റെ ശക്തിവൃത്തികൊണ്ടു ഉപസ്ഥിതമായ ഘടവ്യക്തിക്ക മാത്രമാണു അനിത്യത്വത്തോടുകൂടി അന്വയം ഉണ്ടാകുന്നത്. അപ്രകാരംതന്നെ തത്ത്വം പദങ്ങളുടെ വാച്യാർത്ഥത്തിന്റെ ഏകദേശമായ പരോക്ഷത്വം, അപരോക്ഷത്വം, സർവ്വജ്ഞത്വം, അല്പജ്ഞത്വം, അസംസാരിത്വം, സംസാരിത്വം ഇത്യാദിധർമ്മങ്ങൾക്കു അന്യോന്യം അഭേദം സംഭവിക്കുന്നില്ല. ചൈതന്യമാകുന്ന വിശേഷാംശത്തിന്നുമാത്രം അഭേദം സംഭവിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടു തത്വം പദങ്ങളിൽ ഭാഗത്യാഗലക്ഷണകൂടാതെയും യോഗ്യതാബലേന തത്ത്വംപദങ്ങൾക്കുള്ള ശക്തിവൃത്തികൊണ്ടു ഉപസ്ഥിതമായ അഖണ്ഡചൈതന്യത്തിന്നു അഭേദാന്വയബോധം ഉണ്ടാകുന്നു. അതുകൊണ്ടു തത്വമസി മുതലായ വാക്യങ്ങളിൽ ഭാഗത്യാഗലക്ഷണ സ്വീകരിക്കുന്നതു വെറുതെയാകുന്നു. ഈ അഭിപ്രായം എല്ലാ ആചാര്യന്മാരുടേയും വാക്യങ്ങൾക്കു വിരോധമാകയാൽ അസംഗതമാകുന്നു.

ഇതുവരെ കേവലലക്ഷണയുടെ നിരൂപണം ചെയ്തുകഴിഞ്ഞു. ഇനി രണ്ടാമത്തെ ലക്ഷിതലക്ഷണയെ നിരൂപണംചെയ്യാം.

"ശക്യപരമ്പരാസംബന്ധഃ = ലക്ഷിതലക്ഷണാ"

(അർത്ഥം)—പദത്തിന്റെ ശക്യാർത്ഥത്തിന്നുള്ള ലക്ഷ്യമാണാർത്ഥത്തോടുകൂടെയുള്ള പരമ്പരാസംബന്ധത്തെ ലക്ഷിതലക്ഷണയെന്നു പറയുന്നു. മധുകരാർത്ഥത്തെ ബോധിപ്പിക്കാൻവേണ്ടി "ദ്വിരേഫോരൌതി" എന്ന ആപ്തവാക്യം കേട്ട ശ്രോതാവു ദ്വിരേഫപദത്തിന്റെ ശക്യാർത്ഥമാകുന്ന രണ്ടു രേഫങ്ങളിൽ ശബ്ദകർത്തൃത്വം സംഭാവ്യമല്ലെന്നു മനസ്സിലാക്കി ദ്വിരേഫപദത്തിന്നു മധുകരവ്യക്തിയിൽ ലക്ഷണചെയ്യുന്നു, ആ ലക്ഷണയെ ലക്ഷിതലക്ഷണ എന്നു പറയും. ഇവിടെ ദ്വിരേഫപദത്തിന്റെ ശക്യാർത്ഥം രണ്ടു രേഫങ്ങളാകുന്നു. ആ രണ്ടു രേഫങ്ങൾക്കു മധുകരവ്യക്തിയോടുകൂടി ഒരു സാക്ഷാൽസംബന്ധവും സംഭവിക്കുന്നതല്ല. എന്നാൽ രണ്ടു രേഫങ്ങൾക്കും ഭ്രമരപദത്തോടുകൂടി സംബന്ധമുണ്ടുതാനും. ഭ്രമരപദത്തിന്നു മധുകരവ്യക്തിയോടുകൂടിയും സംബന്ധമുണ്ടു. രണ്ടു രേഫങ്ങൾക്കും സ്വഘടിതപദവാച്യത്വമാകുന്ന പരമ്പരാസംബ

ന്ധം മധുകരവ്യക്തിയോടുകൂടിയുണ്ട്. ഇവിടെ സ്വപദംകൊണ്ട് ദ്വിരേഫപദത്തിന്റെ ശക്യാർത്ഥമാകുന്ന രണ്ടു രേഫങ്ങളെ ഗ്രഹിക്കേണ്ടതാണ്. രണ്ടു രേഫങ്ങളേക്കൊണ്ട് ഘടിതമായിട്ടുള്ളത് ഭ്രമരപദമാകുന്നു. ഭ്രമരപദത്തിന്റെ വാച്യത്വം മധുകരവ്യക്തിയിൽ ഇരിക്കുന്നു. ഈ ശക്യാർത്ഥത്തിന്റെ പരമ്പരാസംബന്ധത്തെ ലക്ഷിതലക്ഷണ എന്നു പറയുന്നു.

ചില ശാസ്ത്രകാരന്മാർ ശക്തി, ലക്ഷണ ഇവയിൽനിന്ന് ഭിന്നമായി മൂന്നാമത് ഒരു ഗൌണീവൃത്തിയേയും സ്വീകരിക്കുന്നുണ്ട്. അതായത് "സിംഹോ ദേവദത്തഃ" (അർത്ഥം)—ഈ ദേവദത്തൻ സിംഹമാകുന്നു എന്ന വാക്യത്തിൽ സിംഹപദത്തിന്ന് ദേവദത്തനിൽ ഗൌണീവൃത്തിയുണ്ടെങ്കിലും ഈ ഗൌണീവൃത്തി ലക്ഷണാവൃത്തിയിൽനിന്ന് ഭിന്നമല്ല. മേൽപറഞ്ഞ ലക്ഷിതലക്ഷണയിൽ അന്തർഭൂതമാകുന്നു. സിംഹപദത്തിന്റെ ശക്യാർത്ഥം സിംഹമാകുന്ന മൃഗമാകുന്നു. ആ ശക്യാർത്ഥത്തിന്ന് ക്രൂരത ശൂരത മുതലായവയോട് സംബന്ധമുണ്ട്. ക്രൂരത മുതലായ ഗുണങ്ങൾ ദേവദത്തനേയും സംബന്ധിച്ചിരിക്കുന്നു. ഇപ്രകാരം സിംഹപദത്തിന്റെ ശക്യാർത്ഥത്തിന്ന് ദേവദത്തനാകുന്ന പുരുഷനോടുകൂടി തന്നിലിരിക്കുന്ന ക്രൂരതാദിവൃത്തികൾക്ക് പരമ്പരാസംബന്ധം ഉള്ളതുകൊണ്ട് ഗൌണീവൃത്തി ലക്ഷിതലക്ഷണയിൽ അന്തർഭൂതംതന്നെയാകുന്നു. ഇപ്രകാരം ഏതു പുരുഷന്ന് പദങ്ങളുടെ ശക്തിവൃത്തിയുടേയും ലക്ഷണാവൃത്തിയുടേയും ജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുന്നുവോ അവന്ന് വാക്യത്തിൽനിന്ന് ശാബ്ദീപ്രമയുണ്ടാകും. വൃത്തിജ്ഞാനമില്ലാത്ത അവ്യുൽപന്നപുരുഷന്ന് വാക്യത്തിൽനിന്ന് ശാബ്ദീപ്രമയുണ്ടാകുന്നതുമല്ല.

ഇപ്പറഞ്ഞ വൃത്തികളുടെ ജ്ഞാനം ശാബ്ദീപ്രമയുടെ ഉൽപത്തിക്ക് കാരണമാണെന്നതുപോലെ തന്നെ ആകാംക്ഷാ, യോഗ്യതാ, ആസത്തി, താല്പര്യം ഈ നാലിന്റെ ജ്ഞാനവും തദുൽപത്തിക്ക് കാരണമാകുന്നു. ഇവയിൽ ആകാംക്ഷാ, യോഗ്യതാ ഇവ രണ്ടിന്റെ സ്വരൂപത്തെ മുമ്പ് നിരൂപണം ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് മൂന്നാമത്തെ ആസത്തിയെ ഇവിടെ നിരൂപണംചെയ്യാം.

"ശക്തിലക്ഷണാന്യതര സംബന്ധേന അവ്യവധാനേന പദജന്യ പദാർത്ഥോപസ്ഥിതിഃ = ആസത്തിഃ" (അർത്ഥം)—പ

ങ്ങൾക്ക് സ്വാർത്ഥത്തിലുള്ള ശക്തിയാകുന്ന സംബന്ധംകൊണ്ടോ ലക്ഷണയാകുന്ന സംബന്ധംകൊണ്ടോ സംഭവിക്കുന്ന വ്യവധാനശൂന്യത (മറവില്ലായ്മ)യോടുകൂടിയ പദജന്യമായ പദാർത്ഥത്തിന്റെ സ്മൃതിയെ ആസത്തി എന്നു പറയുന്നു. അതായത് 'ഘടമാനയ' എന്ന വാക്യം കേട്ട ശ്രോതാവിന്ന് ഘടപദത്തിൽനിന്ന് ശക്തിയാകുന്ന സംബന്ധംകൊണ്ട് ഘടമാകുന്ന അർത്ഥത്തിന്റെ സ്മൃതിയും ആനയ എന്ന പദത്തിൽനിന്ന് ശക്തിസംബന്ധംകൊണ്ട് ആനയനക്രിയയുടെ സ്മൃതിയും ഉണ്ടാകുന്നു. അങ്ങനെ തന്നെ "ഗംഗായാം ഘോഷഃ" എന്ന വാക്യം കേട്ട ശ്രോതാവിന്ന് ഗംഗാപദത്തിൽനിന്ന' ലക്ഷണാസംബന്ധംവഴിക്ക് തീരമാകുന്ന അർത്ഥത്തിന്റെ സ്മൃതിയും ഘോഷപദത്തിൽനിന്ന് ശക്തിസംബന്ധംകൊണ്ട് ഘോഷമാകുന്ന അർത്ഥത്തിന്റെ സ്മൃതിയും ഉണ്ടാകുന്നു. ഇതിനെ ആസത്തി എന്നു പറയുന്നു.

ഇനി താല്പര്യത്തെ നിരൂപണംചെയ്യാം. ആ താല്പര്യം വക്തൃതാല്പര്യം ശബ്ദതാല്പര്യം എന്നിങ്ങനെ രണ്ടു തരത്തിലുണ്ട്.

"പുരുഷാഭിപ്രായഃ = വക്തൃതാല്പര്യം".

എന്റെ ഈ വാക്കിൽനിന്നു് ശ്രോതാവിന്ന് ഈ അർത്ഥത്തിന്റെ ബോധം ഉണ്ടാകട്ടെ എന്ന വക്താവിന്റെ ഇച്ഛാവിശേഷത്തെ വക്തൃതാല്പര്യമെന്നു പറയുന്നു. വക്തൃതാല്പര്യജ്ഞാനം ശാബ്ദബോധംപ്രതി കാരണമാകുന്നതല്ല. എന്തെന്നാൽ ഏതു പദാർത്ഥം ഉണ്ടെങ്കിൽ മാത്രം ഏതു കാര്യം ഉണ്ടാകുന്നുവോ, ഏതു പദാർത്ഥം ഇല്ലെങ്കിൽ ഏതു കാര്യം ഉണ്ടാകുന്നില്ലയോ, ആ പദാർത്ഥം മാത്രമാണ് ആ കാര്യത്തിന്ന് കാരണമാകുന്നത്. അതായത് കുശവൻ, ദണ്ഡം, ചക്രം മുതലായവ ഘടത്തിന്ന് കാരണങ്ങൾ ആകുന്നു. ഏതു പദാർത്ഥമില്ലാതിരുന്നാലും ഏതു കാര്യം ഉണ്ടാകുന്നുവോ ആ പദാർത്ഥം ആ കാര്യംപ്രതി കാരണമാകുന്നതല്ല. ആ പദാർത്ഥം ആ കാര്യംപ്രതി അന്യഥാ സിദ്ധമാണ്. അതായത്—രാസഭാദികൾ (കഴുത മുതലായവ) ഘടമാകുന്ന കാര്യംപ്രതി അന്യഥാസിദ്ധങ്ങളാകുന്നു. അപ്രകാരം വക്തൃതാല്പര്യജ്ഞാനം ഇല്ലാതിരുന്നാലും ശാബ്ദബോധമുണ്ടായി കാണുന്നു. എന്റെ ഈ വാക്യത്തിൽനിന്ന് ശ്രോതാവിന്നു് ഈ അർത്ഥത്തിന്റെ ബോധം ഉണ്ടാവട്ടെ എന്ന ഇച്ഛയാകുന്ന വക്തൃതാല്പര്യം കിളി മുതലായ അവ്യുൽപന്നജന്തുക്കളിൽ ഇല്ലാതിരുന്നാലും വ്യുൽപന്നനായ ശ്രോ

താവിന്നു് കിളി മുതലായവയുടെ വാക്യത്തിൽനിന്നു് ശാബ്ദ ബോധം ഉണ്ടായികാണുന്നു. അതുകൊണ്ടു് വക്ത്രുതാല്പര്യജ്ഞാനം ശാബ്ദബോധംപ്രതി കാരണമായിത്തീരുന്നില്ല.

"തദർത്ഥപ്രതീതിജനനയോഗ്യത്വം = ശബ്ദതാല്പര്യം" അതാതു് ശബ്ദങ്ങളിലുള്ള അതതു് വാക്യങ്ങളുടെ ബോധത്തെ ഉണ്ടാക്കിത്തീർക്കാനുള്ള യോഗ്യതയെ ശബ്ദതാല്പര്യമെന്നു പറയുന്നു. ഈ ശബ്ദതാല്പര്യജ്ഞാനം ശാബ്ദബോധംപ്രതി നിയമേന കാരണമാകുന്നു. അതായതു് ശാബ്ദതാല്പര്യജ്ഞാനമില്ലാതെ ശാബ്ദബോധം ഉണ്ടാകുന്നതല്ലെന്നു് സാരം.

ലൌകികശബ്ദങ്ങളുടെ താല്പര്യം പ്രകരണാദികളെക്കൊണ്ടു് നിശ്ചയിക്കാം. അതായതു്, "സൈന്ധവമാനയ" ഈ വാക്യത്തിലുള്ള സൈന്ധവപദം ലവണത്തിൻേറയും അശ്വത്തിൻേറയും വാചകമാകുന്നു. ഭോജനകാലത്തിൽ ഈ വാക്യം കേട്ടാൽ ശ്രോതാവു് ഭോജനപ്രകരണബലേന സൈന്ധവപദത്തിന്നു് ലവണത്തിലാണു് താല്പര്യം എന്നു നിശ്ചയിക്കുന്നു. ഗമനകാലത്തിൽ ആ വാക്യത്തെ കേട്ടാൽ ശ്രോതാവു് ഗമനപ്രകരണബലേന സൈന്ധവപദത്തിന്നു് അശ്വത്തിലാണു് താല്പര്യമെന്നും നിശ്ചയിക്കുന്നു, താല്പര്യജ്ഞാനത്തെ ശാബ്ദബോധത്തിന്നു് കാരണമായി സ്വീകരിക്കാത്ത പക്ഷം ഒരേ സൈന്ധവപദത്തിൽനിന്നു ചിലപ്പോഠം ലവണത്തിൻെറ ബോധവും ചിലപ്പോഠം അശ്വത്തിൻെറ ബോധവും ഉണ്ടാകുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ടു് ആ താല്പര്യജ്ഞാനത്തെ ശാബ്ദബോധം പ്രതി അവശ്യം കാരണമായി സ്വീകരിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു.

വൈദികശബ്ദങ്ങളുടെ താല്പര്യമാകട്ടെ ആറു വിധത്തിലുള്ള ലിംഗങ്ങളെക്കൊണ്ടു് നിശ്ചയിക്കേണ്ടതാണു്. ആ ആറു ലിംഗങ്ങളേയും ശാസ്ത്രത്തിൽ ഇപ്രകാരം പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു.

"ഉപക്രമോപസംഹാരാവഭ്യാസോഽപൂർവ്വതാ ഫലം
അർത്ഥവാദോപപത്തീ ച ലിംഗം താല്പര്യനിർണ്ണയേ."

(അർത്ഥം)—ഉപക്രമോപസംഹാരങ്ങഠം, അഭ്യാസം, അപൂർവ്വത, ഫലം, അർത്ഥവാദം, ഉപപത്തി ഈ ആറു ലിംഗങ്ങഠം വൈദികശബ്ദങ്ങളുടെ താല്പര്യത്തെ നിർണ്ണയം ചെയ്യുന്നവയാകുന്നു. ഇനി ക്രമേണ ഈ ആറു ലിംഗങ്ങളുടെ ലക്ഷണത്തെയും ഉദാഹരണത്തെയും പറയാം.

'പ്രകരണപ്രതിപാദ്യസ്യ അദ്വിതീയ വസ്തുനഃ
ആദ്യന്തയോഃ പ്രതിപാദനം = ഉപക്രമോപസംഹാരൌ.''

(അർത്ഥം)—പ്രകരണംകൊണ്ടു പ്രതിപാദ്യമായ ബ്രഹ്മമാകുന്ന അദ്വിതീയവസ്തുവെപ്പററി പ്രകരണത്തിൻെറ ആദിയിലും അന്തത്തിലും ഉള്ള പ്രതിപാദനത്തെ യഥാക്രമം ഉപക്രമമെന്നും ഉപസംഹാരമെന്നും പറയുന്നു. അതായത്—സാമവേദാന്തർഗ്ഗതമായ ഛാന്ദോഗ്യോപനിഷത്തിലെ ഷഷ്ഠാദ്ധ്യായാരംഭത്തിൽ ഉദ്ദാലകമുനി പുത്രനായ ശ്വേതകേതുവോട് ഇങ്ങനെ പറകയുണ്ടായി.

''സദേവ സൌമ്യേദമഗ്ര ആസീദേകമേവാദ്വിതീയം''

(അത്ഥം)—ഹേ! പ്രിയദർശന ശ്വേതകേതോ! ഈ ദൃശ്യമാനമായ ജഗത്തെല്ലാം അതിൻെറ ഉൽപത്തിക്കുമുമ്പ് സത്താകുന്ന ബ്രഹ്മമായിത്തന്നെ ഇരുന്നു. ആ സദ്വസ്തു ഏകവും അദ്വിതീയവുംതന്നെ ആകുന്നു. അതായത്—സജാതീയവിജാതീയസ്വഗതഭേദരഹിതമാകുന്നു എന്നിങ്ങനെ ആറാമദ്ധ്യായത്തിലെ ആരംഭത്തിൽ ചെയ്ത അദ്വിതീയവസ്തുവിൻെറ പ്രതിപാദനത്തെ ഉപക്രമമെന്നു പറയുന്നു. ആറാമദ്ധ്യായത്തിൻെറ അവസാനത്തിൽ ഇങ്ങനെ പറയുന്നു.

''ഏതദാത്മ്യമിദം സർവ്വം'' ഈ ദൃശ്യമാനമായ ജഗത്തെല്ലാം അദ്വിതീയ ബ്രഹ്മസ്വരൂപംതന്നെയാകുന്നു. അദ്വിതീയബ്രഹ്മത്തിൽ നിന്നു ഭിന്നമല്ല. ഇപ്രകാരം ആ ഷഷ്ഠാദ്ധ്യായത്തിൻെറ അന്തത്തിൽ ചെയ്ത അദ്വിതീയമായ സദ്ബ്രഹ്മത്തിൻെറ പ്രതിപാദനത്തെ ഉപസംഹാരമെന്നു പറയുന്നു. ഈ ഉപക്രമോപസംഹാരങ്ങൾ രണ്ടും ചേർന്ന് ഒരു ലിംഗമായി പറയപ്പെടുന്നു.

''പ്രകരണ പ്രതിപാദ്യസ്യ പുനഃ പുനഃ പ്രതിപാദനം = അഭ്യാസഃ''

(അർത്ഥം)—പ്രകരണത്തിൻെറ ആദിയിലും അന്തത്തിലും പ്രതിപാദ്യമായ വസ്തുവിനെപ്പററി ആ പ്രകരണത്തിൻെറ മദ്ധ്യത്തിലുള്ള പുനഃപുനഃപ്രതിപാദനത്തെ അഭ്യാസമെന്നു പറയുന്നു. അതായത്—ആ ഷഷ്ഠാദ്ധ്യായത്തിൽതന്നെ ''തത്വമസി ശ്വേതകേതോ'' എന്ന വാക്യത്തെ ഒമ്പതു പ്രാവശ്യം പഠിച്ച് ആ അദ്വിതീയ സദ്വസ്തുവെതന്നെ പിന്നെയും പിന്നെയും പ്രതിപാദനം ചെയ്തിരിക്കുന്നു.

"പ്രകരണപ്രതിപാദ്യസ്യ മാനാന്തരാവിഷയതാ = അപൂർവ്വതാ."

(അർത്ഥം)—പ്രകരണംകൊണ്ടു് പ്രതിപാദിതമായ വസ്തുവെസംബന്ധിച്ചു് ശ്രുതിപ്രമാണഭിന്നങ്ങളായ പ്രത്യക്ഷാദിപ്രമാണങ്ങളുടെ അവിഷയത്വത്തെ അപൂർവ്വത എന്നു പറയുന്നു. അദ്വിതീയവസ്തുവിന്റെ അപൂർവ്വത ഷഷ്ഠാദ്ധ്യായത്തിൽ "യം വൈ സൌമ്യൈതമണിമാനം ന നിഭാലയസേ" ഇത്യാദിവചനങ്ങളെക്കൊണ്ടു് പ്രതിപാദിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു.

"പ്രകരണപ്രതിപാദ്യസ്യ ശ്രൂയമാണം തജ്ജ്ഞാനാത് തൽപ്രാപ്തി പ്രയോജനം = ഫലം".

(അർത്ഥം)—പ്രകരണംകൊണ്ടു് പ്രതിപാദിതമായ വസ്തുവിന്റെ ജ്ഞാനംകൊണ്ടു് ശ്രുതിയിൽ പറയപ്പെട്ട വസ്തുവിന്റെ പ്രാപ്തിയാകുന്ന പ്രയോജനത്തെ ഫലമെന്നു പറയുന്നു. അതായതു്—ആ ആറാമദ്ധ്യായത്തിൽ ഇങ്ങനെ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്.

"ആചാര്യവാൻ പുരുഷോ വേദ" "തസ്യ താവദേവ
ചിരം യാവന്ന വിമോക്ഷ്യേ/ഥ സംപത്സ്യേ".

(അർത്ഥം)—ബ്രഹ്മവിത്തായ ഗുരുവിന്റെ മുഖത്തിൽനിന്നു് വേദാന്തശാസ്ത്രത്തെ ശ്രവിച്ച അധികാരിപുരുഷൻ തത്ത്വമസ്യാദിമഹാവാക്യങ്ങളെക്കൊണ്ടു് പ്രത്യഗഭിന്നബ്രഹ്മത്തെ "അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി" എന്നിങ്ങനെ സാക്ഷാൽകരിക്കുന്നു. കൂടാതെ ബ്രഹ്മവിൽ പുരുഷൻ എത്രകാലം പ്രാരബ്ധകർമ്മത്തിന്റെ ഫലം അനുഭവിച്ചു് ദേഹാദിബന്ധനങ്ങളിൽനിന്നു് മുക്തനാകുന്നില്ലയോ അതുവരേയ്ക്കും ജീവിച്ചിരിക്കുന്നു. ഭോഗംകൊണ്ടു് പ്രാരബ്ധകർമ്മത്തെ നിവർത്തിച്ച ബ്രഹ്മവിൽ പുരുഷൻ ബ്രഹ്മരൂപിയായിട്ടുതന്നെ തീരുന്നു. ഈ ശ്രുതി അദ്വിതീയബ്രഹ്മത്തിന്റെ ജ്ഞാനംകൊണ്ടു് അദ്വിതീയ ബ്രഹ്മപ്രാപ്തിയാകുന്ന പ്രയോജനത്തെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ഇതാകുന്നു ഫലം.

"പ്രകരണപ്രതിപാദ്യസ്യ പ്രശംസനം = അർത്ഥവാദഃ".

(അർത്ഥം)—പ്രകരണംകൊണ്ടു് പ്രതിപാദ്യമായ വസ്തുവിന്റെ സ്തുതിയാകുന്ന പ്രശംസയ്ക്കു് അർത്ഥവാദമെന്നു പേർ. അതായതു്—അതേ ആറാം അദ്ധ്യായത്തിൽ ഇങ്ങനെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു.

"യേനാശ്രുതം ശ്രുതം ഭവതി, അമതം മതം, അവിജ്ഞാതം വിജ്ഞാതം"

(അർത്ഥം)—ഹേ! ശ്വേതകേതോ! ഏതൊരു വസ്തുവിന്റെ ശ്രവണം കൊണ്ട് കേൾക്കാത്ത വസ്തുവുംകൂടി കേട്ടതായി തീരുന്നുവോ, ഏതൊരു വസ്തുവിന്റെ മനനംകൊണ്ട് മനനം ചെയ്യാത്ത വസ്തുവുംകൂടി മനനം ചെയ്തതായിതീരുന്നുവോ, ഏതൊരു വസ്തുവിന്റെ വിജ്ഞാനംകൊണ്ട് അറിയാത്ത വസ്തുവുംകൂടി അറിഞ്ഞതായി തീരുന്നുവോ ആ വസ്തുവെ നീ ഗുരുവോട് ചോദിച്ചിട്ടുണ്ടായോ? ഇല്ലയോ? ഈ വാക്കുകൊണ്ട് അദ്വിതീയ ബ്രഹ്മവസ്തുവിന്റെ സ്തുതിയാകുന്ന പ്രശംസയെ ചെയ്തിരിക്കുന്നു. ഇതാകുന്നു അർത്ഥവാദം.

"പ്രകരണപ്രതിപാദ്യസ്യ ദൃഷ്ടാന്തൈഃ
പ്രതിപാദനം = ഉപപത്തിഃ"

(അർത്ഥം)—പ്രകരണംകൊണ്ട് പ്രതിപാദിതമായ വസ്തുവെപ്പററി ചെയ്യുന്ന അനേക ദൃഷ്ടാന്തങ്ങളെക്കൊണ്ടുള്ള പ്രതിപാദനത്തെ ഉപപത്തി എന്നു പറയുന്നു. അതായത്, അതേ ഷഷ്ഠാദ്ധ്യായത്തിൽ മണ്ണ്, സ്വർണ്ണം മുതലായ ദൃഷ്ടാന്തങ്ങളെക്കൊണ്ട് കാരണത്തിൽനിന്ന് കാര്യം (സത്ത) ഭിന്നമാണെന്ന മതത്തെ നിഷേധിച്ച് അദ്വിതീയ ബ്രഹ്മവസ്തുവെ പ്രതിപാദിച്ചിരിക്കുന്നു ഇതിന്നു് ഉപപത്തിയെന്നു പേർ. ഈ ഉദ്ദാലകന്റെയും ശ്വേതകേതുവിന്റെയും സംവാദം അന്യത്ര വിസ്തരിച്ചു പറഞ്ഞിരിക്കയാൽ ജിജ്ഞാസുക്കൾ അവിടെനിന്ന് അറിയേണ്ടതാണ്. ഇപ്പറഞ്ഞവിധം ഛാന്ദോഗ്യശ്രുതിയിലെ ഷഷ്ഠാദ്ധ്യായത്തിന്റെ താല്പര്യം ഉപക്രമോപസംഹാരാദി ഷഡ്വിധ ലിംഗങ്ങളെക്കൊണ്ട് അദ്വിതീയവസ്തുവിലാണെന്നു് നിശ്ചയിച്ചിരിക്കുന്നു. ഇതുപോലെതന്നെ എല്ലാ ഉപനിഷത്തുക്കളെടേയും താല്പര്യം അദ്വിതീയബ്രഹ്മത്തിലാണെന്നു് അറിഞ്ഞുകൊള്ളേണ്ടതാണ്. ഇങ്ങനെ മേൽപറഞ്ഞ ഷട്‌ലിംഗങ്ങളെക്കൊണ്ട് എല്ലാ വേദാന്തവാക്യങ്ങൾക്കും അദ്വിതീയബ്രഹ്മത്തിലാണ് താല്പര്യമെന്നു് നിശ്ചയിക്കുന്നതിനെ ശ്രവണമെന്നു പറയുന്നു.

ഇനി പ്രസംഗബലേന മനനത്തിന്റെയും നിദിധ്യാസനത്തിന്റെയും സ്വരൂപത്തെ വർണ്ണിക്കാം.

"ശ്രുതസ്യാർത്ഥസ്യ ഉപപത്തിഭിശ്ചിന്തനം = മനനം".

(അർത്ഥം)—ശ്രവണം ചെയ്യപ്പെട്ട അദ്വിതീയ ബ്രഹ്മമാകുന്ന അർത്ഥത്തിന്റെ ശ്രുത്യനുകൂലങ്ങളായ അനുമാനാദി(യുക്തി)കളെക്കൊണ്ടുള്ള ചിന്തനത്തെ മനനം എന്നു പറയുന്നു.

''വിജാതീയപ്രത്യയതിരസ്കാരേണ സജാതീയ
പ്രത്യയ പ്രവാഹീകരണം = നിദിധ്യാസനം.''

(അർത്ഥം)—വിജാതീയവൃത്തികളെ തിരസ്കരിച്ചുകൊണ്ട് സജാതീയ വൃത്തികളെ പ്രവഹിപ്പിക്കുന്നതിനെ നിദിധ്യാസനമെന്നു പറയുന്നു. ഇവിടെ ദേഹം മുതലായ അനാത്മവസ്തുക്കളിലുള്ള ആത്മബുദ്ധിയും ദ്വൈതപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ദർശനവും വിജാതീയവൃത്തികളാണ്. 'അഹംബ്രഹ്മാസ്മി'' എന്ന വൃത്തിയെ സജാതീയവൃത്തി എന്നു പറയുന്നു. ശ്രവണംകൊണ്ട് പ്രമാണഗതമായ അസംഭാവനയും മനനംകൊണ്ട് പ്രമേയഗതമായ അസംഭാവനയും നിദിധ്യാസനംകൊണ്ട് വിപരീതഭാവനയും നിവർത്തിക്കുന്നു. ദേഹാദികളിലുള്ള ആത്മബുദ്ധിയെ വിപരീതഭാവനയെന്നു പറയുന്നു. പ്രമാണഗതമായ അസംഭാവനയേയും പ്രമേയഗതമായ അസംഭാവനയേയും തൃതീയപരിച്ഛേദത്തിൽ നിരൂപണംചെയ്യും. ഇപ്രകാരം ശ്രവണ മനന നിദിധ്യാസനംകൊണ്ട് അസംഭാവനാവിപരീതഭാവനകളെ നിവർത്തിച്ച് ത്വം പദാർത്ഥത്തെ ശോധനചെയ്യുവന്നു് തത്ത്വമസ്യാദി മഹാവാക്യങ്ങളിൽനിന്നു് ''അഹംബ്രഹ്മാസ്മി'' എന്ന അപരോക്ഷജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുന്നു. ആ ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരത്തിൽനിന്നു് ഈ അധികാരി പുരുഷന്നു് അജ്ഞാനനിവൃത്തിയോടുകൂടി പരമാനന്ദപ്രാപ്തിയാകുന്ന മോക്ഷം ലഭിക്കുന്നു. ഇപ്രകാരം ശ്രവണാദികൾ ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരം വഴിക്ക് മോക്ഷത്തിന്നു് ഉപയുക്തങ്ങളാകുന്നു.

ഇനി മേൽപറഞ്ഞ ശ്രവണാദികളുടെ അധികാരിയെ പറയാം. വിവേകം മുതലായ സാധനചതുഷ്ടയസമ്പന്നനായ സന്യാസിമാത്രമാണ് ഈ ശ്രവണാദികൾക്ക് അധികാരി. ശ്രവണം മുതലായത് മൂന്നും ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരത്തിന്നുള്ള അന്തരംഗസാധനങ്ങൾ ആകുന്നു. ഇതിന്നു് ശ്രുതി:—

''ആത്മാ വാ അരേ ദ്രഷ്ടവ്യഃ ശ്രോതവ്യോ മന്തവ്യോ
നിദിധ്യാസിതവ്യഃ''

(അർത്ഥം)—ഹേ മൈത്രേയി! മുമുക്ഷുജനങ്ങൾ ആത്മാവിനെ സാക്ഷാൽകരിക്കേണ്ടതാണ്. അതായത്—മോക്ഷമാകുന്ന ഇഷ്ടത്തെ പ്രാപിക്കാൻ ആത്മസാക്ഷാൽകാരം മാത്രമാണ് സാധനമായിട്ടുള്ളത്. ആത്മസാക്ഷാൽകാരത്തിന്റെ ലാഭത്തിന്നുവേണ്ടി അധികാരി, ശ്രവണവും മനനവും നിദിധ്യാസനവും ചെയ്യേണ്ടതാകുന്നു. ലൗകിക വൈദിക കർമ്മങ്ങളെക്കൊണ്ട് വിക്ഷിപ്തമായ ചിത്തത്തി

ൽ ശ്രവണാദികൾ ഫലിക്കുന്നതല്ല. "സംന്യസ്യ ശ്രവണം കുര്യാത്" ഇത്യാദി വചനങ്ങളും സന്യാസപൂർവ്വകംതന്നെ ശ്രവണാദികളെ വിധിച്ചുകാണുന്നു. അതുകൊണ്ട് വിവേകാദി സാധനചതുഷ്ടയസന്നനായ സന്യാസിക്കുമാത്രമാണ് ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരത്തിനുവേണ്ടി ശ്രവണാദി ചെയ്‌വാനുള്ള യോഗ്യത എന്നു സ്പഷ്ടമാകുന്നു.

ഇനി സാധനചതുഷ്ടയത്തെ വർണ്ണിക്കാം. വിവേകം, വൈരാഗ്യം, ശമാദിഷൾക്കസമ്പത്ത്, മുമുക്ഷുത്വം ഇവയാണ് സാധനചതുഷ്ടയം. ആത്മാവ് നിത്യവും ആത്മാവിൽനിന്നു ഭിന്നങ്ങളായ ബ്രഹ്മലോകംവരെയുള്ള എല്ലാ അനാത്മവസ്തുക്കളും അനിത്യങ്ങളുമാകുന്നു എന്ന് ശ്രുതിസ്മൃതിയുക്തികളെക്കൊണ്ടുള്ള വിചാരത്തെ വിവേകമെന്നു പറയുന്നു.

"ആകാശവൽ സർവ്വഗതശ്ച നിത്യഃ"
"അജോനിത്യഃ ശാശ്വതോഽയം പുരാണഃ"
"അവിനാശി തു തദ്വിദ്ധി
യേന സർവ്വമിദം തതം"
"വിനാശമവ്യയസ്യാസ്യ
ന കശ്ചിൽ കർത്തുമർഹതി"

"തദ്യഥേഹ കർമ്മചിതോ ലോകഃ
ക്ഷീയതേ ഏവമേവാമുത്ര പുണ്യചിതോ ലോകഃ
ക്ഷീയതേ",

"അന്തവന്ത ഇമേ ദേഹാ
നിത്യസ്യോക്താഃ ശരീരിണഃ" ഇത്യാദി ശ്രുതിസ്മൃതികൾ ഇവിടെ ഗ്രാഹ്യങ്ങളാണ്. കാര്യമായവയെല്ലാം ഘടാദികളെപ്പോലെ അനിത്യങ്ങളാകുന്നു—ഇത്യാദി അനുമാനങ്ങളെക്കൊണ്ടും അനാത്മവസ്തുക്കൾ അനിത്യങ്ങളാണെന്ന് സിദ്ധമാണ്. ഇങ്ങനെയുള്ള വിവേകംകൊണ്ട് ഈ അധികാരിപുരുഷന്ന് എല്ലാ അനാത്മവസ്തുക്കളിലും വൈരാഗ്യമുണ്ടാകുന്നു. ഈ ലോകത്തിലുള്ള സ്രക്ചന്ദനവനിതാദിസകലവിഷയങ്ങളും തത്സാധനങ്ങളും സ്വർഗ്ഗം മുതലായ പരലോകങ്ങളിലുള്ള അമൃതപാനം, അപ്സരസ്സുകൾ മുതലായ എല്ലാ സുഖവിഷയങ്ങളും തത്സാധനങ്ങളും അനിത്യത്വാദിദോഷദുഷ്ടങ്ങളാണെന്നബുദ്ധികൊണ്ട്, നായ ഛർദ്ദിച്ച പായസത്തെപ്പോലെ അവയെ തള്ളണമെന്ന ഇച്ഛയെ വൈരാഗ്യമെന്നു പറയുന്നു. ഇവിടെ ശ്രുതി:—

''പരീക്ഷ്യ ലോകാൻ കർമ്മചിതാൻ ബ്രാഹ്മണോ
നിർവ്വേദമായാന്നാസ്ത്യകൃതഃ കൃതേന''.''

(അർത്ഥം)—കർമ്മോപാസനകളെക്കൊണ്ട് പ്രാപിക്കത്തക്ക ബ്രഹ്മലോകാദികൾ അനിത്യങ്ങളാണെന്നും കർമ്മംകൊണ്ട് മോക്ഷം ലഭിക്കുന്നതല്ലെന്നും ഉള്ള നിശ്ചയംകൊണ്ട് ബ്രഹ്മജിജ്ഞാസുവിന്നു കർമ്മങ്ങളിൽനിന്നും കർമ്മസാദ്ധ്യങ്ങളായ ലോകങ്ങളിൽനിന്നും വൈരാഗ്യം ഉണ്ടാകുന്നു. ഇങ്ങനെ വൈരാഗ്യമുണ്ടായതിൻെറ ശേഷം അധികാരിപുരുഷന്നു ശമം, ദമം, ഉപരതി, തിതിക്ഷ, ശ്രദ്ധ, സമാധാനം എന്ന സാധനഷൾകസമ്പത്തിയുണ്ടാകുന്നു. ഈ ഷൾസമ്പത്തിയുടെ സ്വരൂപത്തെ തൃതീയപരിച്ഛേദത്തിൽ വർണ്ണിക്കുന്നതാണ്.

ശ്രുതി പറയുന്നു:

''ശാന്തോ ദാന്ത ഉപരതസ്തിതിക്ഷുഃ സമാഹിതോ
ഭൂത്വാ ƒത്മന്യേവാത്മാനം പശ്യതി.''

(അർത്ഥം)—ഈ അധികാരിപുരുഷൻ ശമാദിഷൾസമ്പന്നനായിട്ട് മനസ്സിൽ ''അഹംബ്രഹ്മാസ്മി'' എന്നിങ്ങനെയുള്ള ആത്മസാക്ഷാൽകാരം സമ്പാദിക്കുന്നു. അതിൻെറശേഷം അവന്നു മോക്ഷം ലഭിക്കേണമെന്ന തീവ്രമായ ഇച്ഛ (ആഗ്രഹം) ഉണ്ടാകുന്നു. അതിനെ മുമുക്ഷുത്വം എന്നു പറഞ്ഞുവരുന്നു. ഇവിടെ വിവേകം, വൈരാഗ്യം, ശമാദിഷൾകസമ്പത്തി, മുമുക്ഷുത്വം ഈ നാലു സാധനങ്ങളും അധികാരിപുരുഷന്നു വിശേഷണമായി ആചാര്യപാദങ്ങൾ സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നു. ചില ഗ്രന്ഥകാരന്മാർ മുമുക്ഷുത്വംമാത്രം അധികാരിപുരുഷന്നു വിശേഷണമായി സ്വീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. അപ്രകാരംതന്നെ അവർ മുമുക്ഷുത്വത്തിന്നു സാധനങ്ങളായി വിവേകാദികളേയും സ്വീകരിച്ചിരിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ വിവേകാദി സാധനചതുഷ്ടയസമ്പന്നനായ പുരുഷന്നു മാത്രമേ സന്യാസത്തിന്നു അധികാരമുള്ളു. ഇങ്ങനെ സാധനചതുഷ്ടയസമ്പന്നനായ സന്യാസി ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരത്തിന്നുവേണ്ടി ബ്രഹ്മവിത്തായ ഗുരുവിനെ ശരണംപ്രാപിച്ച് വേദാന്തശാസ്ത്രത്തെ ശ്രവണംചെയ്യേണ്ടതാണ്

ശ്രുതി:

''തദ്വിജ്ഞാനാർത്ഥം സദ്ഗുരുമേവാഭിഗച്ഛേത്
സമിൽപാണിഃ ശ്രോത്രിയം ബ്രഹ്മനിഷ്ഠം.''

(അർത്ഥം)—ആ സാധനചതുഷ്ടയസമ്പന്നനായ അധികാരി സദ്ഗു

കർമ്മസന്യാസംചെയ്തു് മോക്ഷപ്രാപ്തിക്കു സാധനമായ ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരത്തിന്നുവേണ്ടി ശ്രോത്രിയനായി ബ്രഹ്മനിഷ്ഠനായിരിക്കുന്ന ഗുരുവിന്റെ അടുക്കലേക്കു് ഉപായനഹസ്തനായി പോകണം. ശിഷ്യന്റെ സംശയത്തെ നിവർത്തിപ്പാൻ ഉപയുക്തമായ ശാസ്ത്രജ്ഞാനത്തോടുകൂടിയ ഗുരുവിനെ ശ്രോത്രിയനെന്നു പറയുന്നു. കരാമലകംപോലെ സംശയഭാവന, വിപരീതഭാവന ഇവയൊന്നുമില്ലാതെ അഖണ്ഡൈകരസാനന്ദബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരത്തോടുകൂടിയ ഗുരുവിനെ ബ്രഹ്മനിഷ്ഠനെന്നു പറയുന്നു. ഈ രണ്ടു വിശേഷണങ്ങളോടുകൂടിയ ഗുരുവിന്റെ ഉപദേശംകൊണ്ടു മാത്രമേ ശിഷ്യന്നു് ആത്മസാക്ഷാൽകാരമുണ്ടാകയുള്ളു. ഇനി സന്യാസത്തെ നിരൂപണം ചെയ്യാം.

''വിഹിതാനാം കർമ്മണാം വിധിനാ പരിത്യാഗഃ സന്യാസഃ'' (അർത്ഥം)— ശ്രുതിസ്മൃതികളാകുന്ന ശാസ്ത്രങ്ങൾ കർത്തവ്യതയാ വിധിക്കപ്പെട്ട അഗ്നിഹോത്രം, സന്ധ്യോപാസന മുതലായ സർവ്വകർമ്മങ്ങളുടേയും വിധിക്കനുസരിച്ച പരിത്യാഗത്തെ സന്യാസമെന്നു പറയുന്നു. കർമ്മസന്യാസത്തിന്റെ വിധി അന്യത്ര വിസ്തരിച്ചു പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്.

''കർമ്മണാം ത്യാഗഃ = സന്യാസഃ'' ഇത്രമാത്രം ആ സന്യാസത്തിന്നു് ലക്ഷണം ചെയ്യുന്നതാണെങ്കിൽ അവിഹിതകർമ്മങ്ങളേയോ നിഷിദ്ധകർമ്മങ്ങളേയോ ത്യജിക്കുന്ന പുരുഷങ്കലും ആ സന്യാസിത്വം ചെല്ലുന്നതുകൊണ്ടു് അതിവ്യാപ്തിദോഷം വരും. തന്നിവൃത്തിക്കുവേണ്ടി ആ കർമ്മങ്ങൾക്കു് വിഹിതം എന്ന വിശേഷണം പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. കൂടാതെ ആ ലക്ഷണത്തിൽ ''വിധിനാ'' എന്ന പദം പറയാതിരുന്നാൽ ആലസ്യാദി ദോഷംകൊണ്ടു് വിഹിതകർമ്മങ്ങളെ ത്യജിക്കുന്ന പുരുഷനിലും സന്യാസിത്വം ചേരും. തന്നിവൃത്തിക്കുവേണ്ടി (വിധിപൂർവ്വകം) വിഹിതകർമ്മങ്ങളുടെ വിധിപൂർവ്വംചെയ്യുന്ന ത്യാഗത്തെ സന്യാസമെന്നു പറയുന്നു. ഈ പറഞ്ഞ സന്യാസത്തിന്നു് വൈരാഗ്യം മാത്രമാണു് പ്രധാനകാരണമായിത്തീരുന്നത്. അതായതു് വൈരാഗ്യമുള്ള പുരുഷന്നു മാത്രമേ സന്യാസത്തിന്നു യോഗ്യതയുള്ളു എന്നു സാരം.

ശ്രുതി:—

''യദഹരേവ വിരജേത് തദഹരേവ പ്രവ്രജേത്.''

(അർത്ഥം)—ഈ അധികാരിപുരുഷന്ന് ഏതു ക്ഷണത്തിൽ വൈരാഗ്യം ഉണ്ടാകുന്നുവോ അതേ ക്ഷണം തന്നെ സർവ്വകർമ്മങ്ങളുടേയും സന്ന്യാസത്തെ ചെയ്യണം.

സ്മൃതി:—

"വൈരാഗ്യം പരമേതസ്യ
മോക്ഷസ്യ പരമോഽവധിഃ"

(അർത്ഥം)—ഈ മോക്ഷത്തിന്ന് പരവൈരാഗ്യം തന്നെയാണ് പരമമായ അവധി. ഈ ശ്രുതിസ്മൃതികളെക്കൊണ്ട് വൈരാഗ്യം തന്നെയാണ് സന്ന്യാസത്തിന്നു കാരണമെന്ന് സിദ്ധമായിരിക്കുന്നു. ഈ സന്ന്യാസവും വൈരാഗ്യത്തിൻെറ താരതമ്യത്തിന്നനുസരിച്ച് കുടീചകൻ, ബഹൂദകൻ, ഹംസൻ, പരമഹംസൻ എന്നിങ്ങനെ നാലു തരത്തിലാകുന്നു. ഇനി വൈരാഗ്യത്തിൻെറ ന്യൂനാധികതയെ നിരൂപണംചെയ്യേണ്ടതിലേക്ക് വൈരാഗ്യത്തെ വിഭാഗിച്ചുപറയാം.

ആ വൈരാഗ്യം അപരവൈരാഗ്യമെന്നും പരവൈരാഗ്യമെന്നും രണ്ടു തരത്തിലാകുന്നു. അതിൽ അപരവൈരാഗ്യം യതമാനം, വ്യതിരേകം, ഏകേന്ദ്രിയം, വശീകാരം എന്നിങ്ങനെ നാലു പ്രകാരത്തിലാകുന്നു. ഈ സംസാരത്തിൽ ഈ വസ്തു സാരമാകുന്നു; ഈ വസ്തു അസാരമാകുന്നു എന്നിങ്ങനെയുള്ള സാരാസാരവിവേകത്തെ യതമാനവൈരാഗ്യമെന്നു പറയുന്നു. ചിത്തത്തിലുള്ള രാഗദ്വേഷാദി ദോഷങ്ങളിൽ ഇന്നിന്ന ദോഷങ്ങൾ എന്നിൽനിന്നു നിവൃത്തങ്ങളായിരിക്കുന്നു; ഇത്ര ദോഷങ്ങൾ ഇനി നിവർത്ത്യങ്ങളാവാൻ ബാക്കിയുണ്ട് എന്ന വിചാരംകൊണ്ട് ബാക്കിയുള്ള ദോഷങ്ങളെ നിവർത്തിപ്പാൻവേണ്ടി ചെയ്യുന്ന പ്രയത്നത്തെ വ്യതിരേകവൈരാഗ്യമെന്നു പറയുന്നു. മനസ്സിൽ വിഷയങ്ങളുടെ ഇച്ഛ ഉണ്ടായിരിക്കെതന്നെ ഇന്ദ്രിയങ്ങളെ നിരോധിപ്പാൻ ചെയ്യുന്ന പ്രയത്നത്തെ ഏകേന്ദ്രിയ വൈരാഗ്യം എന്നു പറയുന്നു. ഈ ലോകത്തിലും പരലോകത്തിലും ഉള്ള വിഷയങ്ങൾ നശിക്കുന്നവയാണെന്ന് അറിഞ്ഞിട്ട് അവയെ തള്ളേണമെന്നുള്ള ആഗ്രഹത്തെ വശീകാരവൈരാഗ്യമെന്നു പറയുന്നു. ഈ വശീകാര വൈരാഗ്യത്തിൻെറ സ്വഭാവം ഭഗവാൻ പതഞ്ജലി,

"ദൃഷ്ടാനുശ്രവികവിഷയവിതൃഷ്ണസ്യ വശീകാര സംജ്ഞാ വൈരാഗ്യം" എന്ന സൂത്രംകൊണ്ടു പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു.

ആ വശീകാരവൈരാഗ്യവും മന്ദം, തീവ്രം, തീവ്രതരം എന്നിങ്ങനെ മൂന്നു തരത്തിലുണ്ട്. പുത്രന്മാർ, സ്ത്രീകൾ, ധനം മുതലായ പ്രിയ വസ്തുക്കളുടെ വിയോഗംകൊണ്ട് ഈ സംസാരം കൊള്ളരുതാത്തതാണെന്ന ബുദ്ധിയുണ്ടാകയാൽ ആ വിഷയങ്ങളെ ത്യജിക്കേണമെന്നുണ്ടാകുന്ന ഇച്ഛക്ക് മന്ദവൈരാഗ്യമെന്നു പേർ. ഈ ജന്മത്തിൽ എനിക്ക് പുത്രസ്ത്രീധനാദിപദാർത്ഥങ്ങൾ ഇല്ലാതിരിക്കട്ടെ എന്ന സ്ഥിരബുദ്ധികൊണ്ട് ആ വിഷയങ്ങളെ തള്ളണമെന്നുള്ള ഇച്ഛക്ക് തീവ്രവൈരാഗ്യമെന്നു പേർ. പുനരാവൃത്തിയും മററുമുള്ള ബ്രഹ്മലോകംവരെയുള്ള ഒരു ലോകവും നമുക്കു വേണ്ടെന്ന നിശ്ചിതബുദ്ധികൊണ്ട് സകലവിഷയങ്ങളെയും പരിത്യജിക്കേണമെന്ന ഇച്ഛയെ തീവ്രതരവൈരാഗ്യമെന്നു പറയുന്നു. അതിൽ മന്ദവൈരാഗ്യമുള്ളവന്ന് ഒരു സന്യാസത്തിന്നും അധികാരമില്ല.

സ്മൃതി:—

''യദാ മനസി വൈരാഗ്യം ജായതേ സർവ്വവസ്തുഷു
തദൈവ സന്യസേദ്വിദ്വാനന്യഥാ പതിതോ ഭവേത്''.

(അർത്ഥം)— എപ്പോൾ എല്ലാ വിഷയങ്ങളിലുമുള്ള വൈരാഗ്യം മനസ്സിലുദിക്കുന്നുവോ അപ്പോൾ മാത്രമേ വിവേകിയായ പുരുഷൻ സർവ്വകർമ്മങ്ങളേയും സന്യസിക്കാൻ പാടുള്ളൂ. വൈരാഗ്യമില്ലാതെ സന്യാസത്തെ സ്വീകരിച്ച പുരുഷൻ പതിതനായിത്തീരും.

തീവ്രവൈരാഗ്യത്തെ പ്രാപിച്ച പുരുഷൻ കടീചകബഹൂദകസന്യാസങ്ങൾക്ക് അധികാരിയാകുന്നു. തീവ്രവൈരാഗ്യത്തോടുകൂടിയവൻെറ ശരീരം തീർത്ഥയാത്ര മുതലായത് ചെയ്‌വാൻ ശക്തിയില്ലാത്തതാണെങ്കിൽ അവന്ന് കടീചകസന്യാസത്തിന്ന് അധികാരമുണ്ട്. ഏതൊരുത്തൻെറ ശരീരം തീർത്ഥയാത്രാദിചെയ്‌വാൻ ശക്തമാകുന്നുവോ അവന്ന് ബഹൂദകസന്യാസത്തിന്ന് അധികാരമുണ്ട്. തീവ്രതരവൈരാഗ്യം പ്രാപിച്ചവൻ ഹംസസന്യാസത്തിന്ന് അധികാരിയാകുന്നു. ഇവിടെ പറഞ്ഞ കടീചക ബഹൂദക ഹംസ സന്യാസങ്ങളുടെ സ്വരൂപത്തെയും ആചാരത്തെയും മനുസ്മൃതി, പരാശരസ്മൃതി മുതലായ ധർമ്മശാസ്ത്രങ്ങളിലും ആത്മപുരാണത്തിലും പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ഇപ്പറഞ്ഞ എല്ലാ വൈരാഗ്യങ്ങളിലും വെച്ച് ഉൽകൃഷ്ടമായ വൈരാഗ്യത്തെ പരവൈരാഗ്യമെന്നു പറയുന്നു. ഇതിൻെറ സ്വരൂപത്തെ അന്യത്ര വർണ്ണിക്കുന്നതാണ്

ഇങ്ങനെ പരവൈരാഗ്യത്തെ പ്രാപിച്ചവൻ പരമഹംസസന്യാസത്തിന്നു് അധികാരിയാകുന്നു. ആ പരമഹംസസന്യാസം വിവിദിഷാസന്യാസമെന്നും വിദ്വൽസന്യാസമെന്നും രണ്ടു തരത്തിലുണ്ടു്. വിവേകാദിസാധനചതുഷ്ടയസമ്പന്നനായ പുരുഷൻ തത്വജ്ഞാനസമ്പാദനത്തിന്നുവേണ്ടി സ്വീകരിക്കുന്ന സന്യാസത്തിന്നു് വിവിദിഷാസന്യാസമെന്നു പേർ.

ശ്രുതി:

"ഏതമേവ പ്രവ്രാജിനോ ലോകമിച്ഛന്തഃ പ്രവ്രജന്തി."
(അർത്ഥം)—വിരക്തപുരുഷന്നു് പ്രാപിക്കത്തക്ക ലോകത്തെ ആത്മലോകമെന്നു പറയുന്നു. ആ ആത്മലോകപ്രാപ്തിയെ ആഗ്രഹിച്ചുംകൊണ്ടു് സന്യസിക്കുന്നു. അതായതു് ആത്മലോകം, അനാത്മലോകം എന്നിങ്ങനെ ലോകം രണ്ടു തരത്തിലാകുന്നു.

"അഥ ത്രയോ വാവലോകാഃ മനുഷ്യലോകഃ
പിതൃലോകോ ദേവലോകഃ" എന്ന ശ്രുതികൊണ്ടു് അനാത്മലോകം മനുഷ്യലോകമെന്നും പിതൃലോകമെന്നും ദേവലോകമെന്നും മൂന്നുതരത്തിലാണെന്നു പറഞ്ഞുകാണുന്നു. കൂടാതെ,

"അഥ യോ ഹ വാസ്മാല്ലോകാത് സ്വലോകമദൃഷ്ട്വാ
പ്രൈതി സ ഏതം അവിദിതോ ന ഭുനക്തി
ആത്മാനമേവ ലോകമുപാസീത കിം പ്രജയാ
കരിഷ്യാമോ യേഷാം നോയമാത്മായം ലോകഃ"

ഇത്യാദി ശ്രുതികൾ ആത്മലോകത്തെപ്പററിയും പറഞ്ഞുകാണുന്നതുകൊണ്ടു് മേല്പറഞ്ഞ ശ്രുതിയിലുള്ള ലോകശബ്ദംകൊണ്ടു് ആത്മാവാകുന്ന ലോകത്തെ ഗ്രഹിക്കുന്നതു് ഉചിതമായിരിക്കും. കൂടാതെ മേൽപറഞ്ഞ വിവിദിഷാസന്യാസവും രണ്ടുതരത്തിലുണ്ടു്. അതിലൊന്നു് ജന്മത്തിന്നു കാരണങ്ങളായ കർമ്മങ്ങളെ തള്ളുകയെന്നതും രണ്ടാമത്തേതു് പ്രൈഷമന്ത്രത്തെ ഉച്ചരിച്ചുംകൊണ്ടു് ദണ്ഡം ധരിക്കമുതലായ ആശ്രമലക്ഷണവുമാകുന്നു. ഇവിടെ കാമ്യകർമ്മങ്ങളും ഫലേച്ഛയോടുകൂടി ചെയ്യുന്ന നിത്യകർമ്മങ്ങളും ജന്മത്തെയുണ്ടാക്കുന്നവയാകുന്നു. കർമ്മങ്ങളുടെ ത്യാഗത്തെ ഒന്നാമത്തെ വിവിദിഷാസന്യാസമായി പറഞ്ഞുവരുന്നു. അതിലും കാമ്യകർമ്മങ്ങൾ സ്വരൂപേണതന്നെ ത്യജിക്കേണ്ടതാണെന്നു് വിവക്ഷിച്ചിരിക്കുന്നു. നിത്യകർമ്മങ്ങളെ സ്വരൂപേണ തള്ളണമെന്നു് വിവക്ഷയില്ല. കിന്തു, ആ നിത്യകർമ്മ

ങ്ങളുടെ ഫലത്തിലുള്ള ഇച്ഛയെമാത്രം തള്ളേണ്ടതാണെന്നേയുള്ളു. ഒന്നാമത്തെ വിവിദിഷാസന്യാസത്തിൽ ഈ ശ്രുതി പ്രമാണമാകുന്നു.

''ന കർമ്മണാ ന പ്രജയാ ധനേന ത്യാഗേനൈകേ ƒ
മൃതത്വമാനശുഃ''

(അർത്ഥം)—പൂർവ്വോക്താധികാരി കാമ്യകർമ്മങ്ങളെക്കൊണ്ടും ഫലാപേക്ഷയോടുകൂടിയ നിത്യകർമ്മങ്ങളെക്കൊണ്ടും പുത്രപൌത്രാദിപ്രജകളെക്കൊണ്ടും ഗോസുവർണ്ണാദിധനങ്ങളെക്കൊണ്ടും മോക്ഷസാധനമായ ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരത്തെ പ്രാപിക്കുന്നില്ല. എന്നാൽ മുൻപറഞ്ഞ വിരക്തപുരുഷൻ ജന്മത്തിന്നു് കാരണങ്ങളായ കർമ്മങ്ങളുടെ ത്യാഗമാകുന്ന സന്യാസംകൊണ്ടുതന്നെ ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരത്തെ പ്രാപിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടു് ആധുനികന്മാർ ആ കർമ്മങ്ങളുടെ ത്യാഗമാകുന്ന സന്യാസംകൊണ്ടുതന്നെ ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരത്തെ സമ്പാദിക്കേണ്ടതാണ്.

വിരക്തന്മാരായ ഗൃഹസ്ഥന്മാക്ക് പ്രബലങ്ങളായ ചില കാരണങ്ങളെക്കൊണ്ടു് ദണ്ഡധാരണം മുതലായ ആശ്രമസന്യാസം സ്വീകരിപ്പാൻ പ്രതിബന്ധം സംഭവിക്കുന്നപക്ഷം ഈ ഒന്നാമത്തെ വിവിദിഷാസന്യാസത്തിൽമാത്രം അധികാരമുണ്ടെന്നു് അറിയേണ്ടതാണ്. ഈ വിവിദിഷാസന്യാസത്തിൽ സ്ത്രീകൾക്കും അധികാരമുണ്ടു്. ശ്രുതി, സ്മൃതി, ഇതിഹാസം, പുരാണം മുതലായവയിൽ ജനകൻ, യാജ്ഞവല്ക്യൻ, അജാതശത്രു, മൈത്രേയി, ഗാർഗ്ഗി എന്നിവക്കു് ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരം ലഭിച്ചതായി പറഞ്ഞുകാണുന്നു. അവക്കെല്ലാം ഈ വിവിദിഷാസന്യാസംകൊണ്ടു മാത്രമാണ് ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരം സിദ്ധിച്ചിട്ടുള്ളത്.

ശങ്ക:— യജ്ഞോപവീതധാരണമാകുന്ന ഉപനയനസംസ്കാരമുള്ളവക്കമാത്രമേ വേദാദ്ധ്യയനത്തിൽ അധികാരമുള്ളു. സ്ത്രീകൾക്കു് ഉപനയനസംസ്കാരമില്ലായ്കയാൽ വേദാദ്ധ്യയനത്തിന്നു് അധികാരമില്ല.

''സ്ത്രീശൂദ്രൌ നാധീയേതാം'' എന്ന ശ്രുതിയും സ്ത്രീകൾക്കും ശൂദ്രന്മാക്കും വേദാദ്ധ്യയനത്തെ നിഷേധിച്ചിരിക്കുന്നു. 'തത്വമസി' മുതലായ വൈദികവാക്യങ്ങളിൽനിന്നു് മാത്രമേ ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരപ്രാപ്തിയുണ്ടാകയുള്ളു. മഹാവാക്യശ്ര ... ിന്നു് ... കാര

മില്ലാത്തതുകൊണ്ടു് സ്ത്രീകൾക്കും ശൂദ്രക്കും ബ്രഹ്മജ്ഞാനത്തിൽ അധി കാരമില്ലതന്നെ.

സമാധാനം:—

''സ്ത്രിയോ വൈശ്യാസ്തഥാ ശൂദ്രാസ്തേഽപി
യാന്തി പരാം ഗതിം.'' എന്ന വാക്യംകൊണ്ടു് ഭഗവാൻ സ്ത്രീകൾക്കും ശൂദ്രക്കും മോക്ഷപ്രാപ്തി പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. കൂടാതെ—

''യദ് ബ്രഹ്മവിദ്യയാ സവ്വം ഭവിഷ്യന്തോ
മനുഷ്യാ മന്യന്തേ'' എന്ന ശ്രുതി ബ്രഹ്മവിദ്യയെക്കൊണ്ടു് സവ്വാത്മഭാവപ്രാപ്തി മനുഷ്യസാമാന്യത്തിന്നു് ഉപദേശിക്കുന്നു. ബ്ര ഹ്മജ്ഞാനം വേദാന്തശാസ്ത്രശ്രവണം ഇല്ലാതെ സംഭവിക്കുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ടു് ഈ വ്യവസ്ഥ സിദ്ധമായി. എന്തെന്നാൽ—വേദാ ദ്ധ്യയനത്തിന്നു് അധികാരികളായ ബ്രഹ്മണക്ഷത്രിയ വൈശ്യന്മാർ ഉപനിഷത്താകുന്ന വേദാന്തത്തിന്റെ ശ്രവണംകൊണ്ടുതന്നെ ബ്രഹ്മ ജ്ഞാനം സമ്പാദിക്കേണ്ടതാകുന്നു. കഴിഞ്ഞ അനേകജന്മങ്ങളിൽ ചെയ്ത പുണ്യകമ്മങ്ങളെക്കൊണ്ടു് ശുദ്ധാന്തഃകരണന്മാരായി വേദാ ദ്ധ്യയനത്തിന്നു് അധികാരമില്ലാത്ത സ്ത്രീശൂദ്രാദികൾ വേദാന്താത്ഥ ത്തെ പ്രതിപാദിക്കുന്ന പുരാണാദികളുടെ ശ്രവണംകൊണ്ടുതന്നെ ബ്ര ഹ്മജ്ഞാനം സമ്പാദിക്കേണ്ടതാണു്. ഇതേകാരണംകൊണ്ടാണു് ഇതി ഹാസപുരാണങ്ങളിൽ വിദുരൻ മുതലായ ശൂദ്രക്കു് ബ്രഹ്മജ്ഞാനം ഉണ്ടായതായി പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതു്. ശൂദ്രക്കും കൂടെ ബ്രഹ്മജ്ഞാനത്തിൽ അധികാരം സിദ്ധമായിരിക്കേ മൈത്രേയി മുതലായ ബ്രാഹ്മണസ്ത്രീ കൾക്കു് അതിൽ അധികാരമുണ്ടെന്നു് പ്രത്യേകം പറയേണ്ടതുണ്ടോ?

ചില ഗ്രന്ഥകാരന്മാരുടെ അഭിപ്രായം ഇങ്ങനെയാകുന്നു— ബൃഹദാരണ്യകോപനിഷത്തിൽ യാജ്ഞവൽക്യമുനി തന്റെ ഭായ്യ യായ മൈത്രേയിക്കു് സാക്ഷാത് ശ്രുതിവചനംകൊണ്ടുതന്നെ ബ്രഹ്മ വിദ്യയെ ഉപദേശിച്ചിരിക്കുന്നു. അതേ ഉപനിഷത്തിൽതന്നെ ഗാ ഗ്ഗിയുമായുള്ള യാജ്ഞവൽക്യമുനിയുടെ സംവാദം പ്രസിദ്ധമാണു്. അതുകൊണ്ടു് ബ്രാഹ്മണക്ഷത്രിയവൈശ്യന്മാരായ മൂന്നു വണ്ണങ്ങളി ലുള്ള സ്ത്രീകൾക്കും ആത്മജ്ഞാനത്തിന്നു് ഉപയുക്തങ്ങളായ വേദാന്ത ശ്രുതികളുടെ ശ്രവണത്തിൽ അധികാരം സിദ്ധമാകുന്നുണ്ടു്. ഉപന യനസംസ്കാരമില്ലാത്തതുകൊണ്ടു് സ്ത്രീകൾക്കു് വേദാദ്ധ്യയനത്തിന്നു് അധികാരമില്ല. ഒന്നാമതായി ഗുരു ഉച്ചരിച്ച വേദാന്തവാക്യങ്ങളെ

കേട്ട് ശിഷ്യൻ ചെയ്യുന്ന ഉച്ചാരണത്തെ അദ്ധ്യയനമെന്നു പറയുന്നു. സ്ത്രീകൾക്ക് വേദാന്തശ്രവണത്തിന്നു് അധികാരമില്ലയെങ്കിൽ യാജ്ഞവൽക്യമുനി മൈത്രേയിയോടും ഗാർഗ്ഗിയോടും സാക്ഷാൽ ശ്രുതി കൊണ്ടു് ബ്രഹ്മവിദ്യയെ ഉപദേശിക്കുകയില്ലായിരുന്നു. ഈ യാജ്ഞവൽക്യമൈത്രേയീസംവാദം ആത്മപുരാണത്തിലെ സപ്തമാധ്യായത്തിൽ സ്പഷ്ടമായി നിരൂപണംചെയ്തിട്ടുണ്ടു്.

രണ്ടാമത്തെ വിവിദിഷാസന്യാസത്തിലും ശ്രുതി, സ്മൃതി മുതലായവ പ്രമാണമാകുന്നു.

ശ്രുതി:— "ദണ്ഡമാച്ഛാദനം കൌപീനം
പരിഗ്രഹേൽ ശേഷം വിസൃജേൽ."

(അർത്ഥം)—ദണ്ഡത്തേയും ശീതം നിവർത്തിക്കുവാനും മററുമുള്ള വസ്ത്രങ്ങളേയും കൌപീനത്തേയും കമണ്ഡലു മുതലായവയേയും മാത്രമേ സന്യാസി സ്വീകരിക്കാൻ പാടുള്ളൂ. മറെറല്ലാ വസ്തുക്കളേയും തള്ളേണ്ടതാകുന്നു.

സ്മൃതി:—
"സംസാരമേവ നിസ്സാരം ദൃഷ്ട്വാ സാരദിദൃക്ഷയാ
പ്രവ്രജന്ത്യകൃതോദ്വാഹാഃ പരം വൈരാഗ്യമാശ്രിതാഃ"

(അർത്ഥം)—ബ്രഹ്മലോകംവരെയുള്ള സകലസംസാരത്തെയും നിസ്സാരമെന്നറിഞ്ഞു് സാരമായ പരമാത്മാവിൻെറ ദർശനത്തിലുള്ള തീവ്രേച്ഛയോടുംകൂടി പരവൈരാഗ്യത്തെ പ്രാപിച്ച വിരക്തൻ ഗൃഹസ്ഥാശ്രമത്തെ സ്വീകരിക്കുന്നതിന്നു് മുമ്പായിട്ടുതന്നെ വിവിദിഷാസന്യാസത്തെ സ്വീകരിക്കേണ്ടതാണു്. ഇത്യാദി ശ്രുതിസ്മൃതി വചനങ്ങൾ ഈ വിവിദിഷാസന്യാസാശ്രമത്തെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു.

ഇത്രയുംകൊണ്ടു് രണ്ടുപ്രകാരത്തിലുള്ള വിവിദിഷാസന്യാസത്തെ നിരൂപണംചെയ്തുകഴിഞ്ഞു. ഇനി വിദ്വൽസന്യാസത്തെ നിരൂപണംചെയ്യാം.

ബ്രഹ്മചര്യാശ്രമത്തിലോ ഗൃഹസ്ഥാശ്രമത്തിലോ വാനപ്രസ്ഥാശ്രമത്തിലോ ചെയ്ത വേദാന്തശ്രവണാദികൊണ്ടു് ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരം സിദ്ധിച്ച തത്വജ്ഞാനി ചിത്തവിക്ഷേപത്തിൻെറ നിവൃത്തിയായ ജീവന്മുക്തിക്കുവേണ്ടി സ്വീകരിച്ച സന്യാസത്തി

ന്നു് വിദ്വൽസന്ന്യാസമെന്നു പേർ. ഈ വിദ്വൽസന്ന്യാസവും ശ്രുതി സ്മൃതിപ്രമാണംകൊണ്ടു സിദ്ധമാകുന്നു:—

ശ്രുതി:— "ഏതമേവ വിദിത്വാ മുനിർഭവതി
ഏതം വൈ തമാത്മാനം വിദിത്വാ ബ്രാഹ്മണാഃ
പുത്രൈഷണായാശ്ച വിത്തൈഷണായാശ്ച
ലോകൈഷണായാശ്ച വ്യുത്ഥായാഥ ഭിക്ഷാചര്യം ചരന്തി
ന ദണ്ഡം ന ശിഖാം ന യജ്ഞോപവീതം നാച്ഛാദനം
ചരതി പരമഹംസഃ"

(അർത്ഥം)—'അഹംബ്രഹ്മാസ്മി' എന്ന ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരാനന്തരം വിദ്വാനായ പുരുഷൻ പരമഹംസസന്ന്യാസം സ്വീകരിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരം സമ്പാദിച്ച തത്ത്വവേത്താവു് പുത്രൈഷണ, വിത്തൈഷണ, ലോകൈഷണ എന്ന മൂന്നു് ഏഷണകളേയും തള്ളി ഭിക്ഷാവൃത്തിയെ സ്വീകരിക്കേണ്ടതാണു്. അതായതു് വിദ്വൽസന്ന്യാസത്തെ സ്വീകരിക്കേണ്ടതാണു്. തത്ത്വവേത്താവായ പരമഹംസസന്ന്യാസി ദണ്ഡത്തേയും ശിഖയേയും യജ്ഞോപവീതത്തേയും ആച്ഛാദനത്തേയും ധരിക്കരുതു്.

സ്മൃതി:— "യദാ തു വിദിതം തത്ത്വം പരം ബ്രഹ്മ സനാതനം
തദൈകദണ്ഡം സംഗൃഹ്യ സോപവീതാം ശിഖാം ത്യജേൽ
കന്ഥാകൌപീനവാസാസ്തു ദണ്ഡധൃഗ്ധ്യാന തൽപരഃ
ഏകാകീ രമതേ നിത്യം തം ദേവാഃ ബ്രാഹ്മണം വിദുഃ
കപാലം വൃക്ഷമൂലാനി കുചേല മസഹായതാ
സമതാ ചൈവ സർവ്വസ്മിൻ ഏതന്മുക്തസ്യ ലക്ഷണം".

(അർത്ഥം)—ആ അധികാരിപുരുഷൻ പരബ്രഹ്മമാകുന്ന സനാതന തത്ത്വത്തെ സാക്ഷാൽകരിച്ചാൽ ഒരു ദണ്ഡത്തെ ഗ്രഹിച്ചു് യജ്ഞോപവീതത്തേയും ശിഖയേയും തള്ളേണ്ടതാകുന്നു.

ശീതനിവൃത്തിക്കുള്ള പുതപ്പും ഉടുവസ്ത്രവും കൌപീനവും ദണ്ഡവും മാത്രം ധരിച്ചു് അന്തരാത്മാവിൻെറ ധ്യാനത്തിൽ തൽപരനായി ഏകാകിയായി സഞ്ചരിക്കുന്ന വിദ്വാനെ-പുരുഷനെ-ദേവന്മാർ ബ്രഹ്മവേത്താവായ പരമഹംസസന്ന്യാസിയെന്നു പറയുന്നു.

ഭിക്ഷയ്ക്കുവേണ്ടി മൺചട്ടി കയ്യിൽവെച്ചു് വൃക്ഷമൂലത്തിൽ താമസിച്ചു കുത്സിതവസ്ത്രങ്ങളെ ധരിച്ചു് ഒരു സഹായവും ഇല്ലാത്ത

സകല പ്രാണികളിലും സമബുദ്ധിയുള്ളവനെ മുക്തനായ പരമഹംസസന്ന്യാസിയെന്നു പറയുന്നു.

ഇത്യാദി ശ്രുതിസ്മൃതിവചനങ്ങൾ വിദ്വൽസന്ന്യാസത്തെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. വിദ്വൽസന്ന്യാസത്തിന്റെ ഫലം ജീവന്മുക്തിയാകുന്നു. പരമഹംസസന്ന്യാസികളുടെ ആചാരവും ലക്ഷണവും അവ്യക്തമാകയാൽ ചില ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ അവക്ക് ദണ്ഡം, വസ്ത്രം മുതലായവയില്ലെന്നും ചില ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ ഉണ്ടെന്നും പറഞ്ഞുകാണുന്നു. വിദ്വൽസന്ന്യാസികളുടെ അവ്യക്തചിഹ്നത്തെയും അവ്യക്താചാരത്തെയും അന്യത്ര സ്പഷ്ടമായി പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്.

ശങ്ക:— മുമ്പ് വിവിദിഷാസന്ന്യാസം ബ്രഹ്മജ്ഞാനത്തിന്നു കാരണമാണെന്നു പറഞ്ഞത് ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ—ജനകന്, അജാതശത്രു മുതലായവക്ക് വിവിദിഷാസന്ന്യാസമില്ലെങ്കിലും ശ്രുതിസ്മൃത്യാദികളിൽ അവക്ക് ബ്രഹ്മജ്ഞാനം ഉള്ളതായി പറഞ്ഞുകാണുന്നു.

സമാധാനം:— ഈ ജന്മത്തിലുള്ള വിവിദിഷാസന്ന്യാസം മാത്രമാണ് ബ്രഹ്മജ്ഞാനത്തിനു കാരണം എന്ന അഭിപ്രായം ഇല്ല. ജന്മാന്തരത്തിൽ ചെയ്തിട്ടുള്ള വിവിദിഷാസന്ന്യാസവും ബ്രഹ്മജ്ഞാനത്തിന്നു കാരണമാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് ജനകാദികൾ ഈ ജന്മത്തിൽ വിവിദിഷാസന്ന്യാസം സ്വീകരിച്ചിട്ടില്ലെങ്കിലും ജന്മാന്തരത്തിൽ സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ള സന്ന്യാസംകൊണ്ട് ബ്രഹ്മജ്ഞാനം സമ്പാദിച്ചവരാകുന്നു. ഇങ്ങനെ ബ്രഹ്മജ്ഞാനമാകുന്ന കാര്യംകൊണ്ട് ജന്മാന്തരത്തിൽ ചെയ്ത സന്ന്യാസമാകുന്ന കാരണത്തെ അനുമാനിക്കാം.

"യദഹരേവ വിരജേൽ തദഹരേവ പ്രവ്രജേൽ" എന്ന ശ്രുതി വിരക്തനായ പുരുഷന്നു സർവ്വാംഗസഹിതമായ വിവിദിഷാസന്ന്യാസത്തെ വിധിച്ചതിന്റെ ശേഷം അതേ പ്രകരണത്തിൽ,

"യദ്യാതുരഃ സ്യാന്മനസാ വാചാ സംന്യസേൽ" എന്നു പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു.

(അർത്ഥം)—വ്യാധി മുതലായതുകൊണ്ട് അത്യാതുരനായവൻ മറ്റുള്ള അംഗങ്ങളില്ലെങ്കിലും മനസ്സുകൊണ്ടോ വാക്കുകൊണ്ടോ സന്ന്യസിക്കേണ്ടതാണ്—എന്ന ആതുരസന്ന്യാസത്തേയും വിധിച്ചിരിക്കുന്നു.

മരണം സമീപിച്ച ആതുരസന്ന്യാസിക്ക് അക്കാലത്തിൽ ശ്രവണാദികളെക്കൊണ്ട് ആത്മജ്ഞാനം സമ്പാദിപ്പാൻ സാധിക്കുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ട് ആതുരസന്ന്യാസം അവന്ന് പിന്നീടൊരു ജന്മത്തിൽ ആത്മജ്ഞാനത്തെയുണ്ടാക്കുന്നു എന്ന് അവശ്യം സ്വീകരിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. അല്ലാത്തപക്ഷം ആതുരസന്ന്യാസവിധിക്ക് അനർത്ഥത വന്നേയ്ക്കാവുന്നതാണ്. ഇതേ കാരണംകൊണ്ടുതന്നെ ജന്മാന്തരത്തിലെ വിവിദിഷാസന്ന്യാസം ഈ ജന്മത്തിൽ ആത്മജ്ഞാനത്തിന്ന് കാരണമാകുന്നതാണ്.

ശങ്ക:— ഈ ആതുരസന്ന്യാസം മുമ്പ് പറഞ്ഞ വിവിദിഷാസന്ന്യാസത്തിൽനിന്ന് വേറിട്ടൊരു സന്ന്യാസമാകുന്നു. കൂടാതെ— ''സന്ന്യാസാദ് ബ്രഹ്മണഃ സ്ഥാനം'' എന്ന സ്മൃതി ആതുരസന്ന്യാസത്തിന്റെ ഫലം ബ്രഹ്മലോകപ്രാപ്തിയാണെന്ന് പറയുന്നു. അതുകൊണ്ട് ആതുരസന്ന്യാസം വ്യർത്ഥമാകുന്നതല്ല.

സമാധാനം:— ഈ ആതുരസന്ന്യാസത്തിലും വിരക്തനായ പുരുഷന്നു മാത്രമാണ് അധികാരം. കൂടാതെ—വിവിദിഷാസന്ന്യാസപ്രകരണത്തിൽതന്നെയാണ് ആതുരസന്ന്യാസത്തേയും വിധിച്ചിരിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ട് ആതുരസന്ന്യാസം മുമ്പ് പറഞ്ഞ വിവിദിഷാസന്ന്യാസത്തിൽനിന്നു ഭിന്നമെന്നു പറവാൻ പാടില്ല; അതിൽ അന്തർഭൂതംതന്നെയാകുന്നു.

''സന്ന്യാസാദ് ബ്രഹ്മണഃ സ്ഥാനം'' എന്ന സ്മൃതി ആതുരസന്ന്യാസത്തിന്ന് ബ്രഹ്മലോകപ്രാപ്തിയാകുന്ന അവാന്തരഫലത്തെ പറഞ്ഞിരിക്കയാണ്. അതുകൊണ്ട് ആത്മജ്ഞാനമാകുന്ന മുഖ്യഫലത്തിന്ന് നിഷേധമുണ്ടാകുന്നതല്ല. അഥവാ—ആ സ്മൃതി കുടീചകം മുതലായ സ്മാർത്തസന്ന്യാസത്തിന്ന് ബ്രഹ്മലോകപ്രാപ്തിയാകുന്ന ഫലത്തെ പറഞ്ഞതായും വ്യാഖ്യാനിക്കാം. അതുകൊണ്ട് ആതുരസന്ന്യാസത്തിന്നും ആത്മജ്ഞാനത്തിന്റെ പ്രാപ്തിതന്നെയാണ് മുഖ്യഫലം എന്നറിയേണ്ടതാണ്. ജന്മാന്തരത്തിലെ സന്ന്യാസത്തിൽനിന്നും ആത്മജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുന്നതാണെന്ന് ശ്രീ സർവ്വജ്ഞമഹാമുനി സംക്ഷേപശാരീരകഗ്രന്ഥത്തിൽ പറഞ്ഞിട്ടുമുണ്ട്.

''ജന്മാന്തരേഷ്വ യദി സാധനജാതമാസീൽ
സന്ന്യാസപൂർവ്വകമിദം ശ്രവണാദിരൂപം

വിദ്യോമവാപ്യതി ജനഃ സകലോfപി യത്ര
തത്രാശ്രമാദിഷു വസൻ ന നിവാരയാമഃ"

(അർത്ഥം)—ഒരു അധികാരിപുരുഷൻ പൂർവ്വജന്മങ്ങളിൽ സന്യസിച്ച് ശ്രവണാദിയായ സാധനം സമ്പാദിച്ചുവെങ്കിലും തൽഫലാനുഭവത്തിന്നുമുമ്പായി മരിച്ചാൽ ഈ ജന്മത്തിൽ ഏതാശ്രമത്തിൽ ഇരുന്നാലും മുമ്പുള്ള സാധനങ്ങളുടെ ബലംകൊണ്ട് ബ്രഹ്മവിദ്യയെ പ്രാപിക്കുന്നു (ജ്ഞാനിയായിത്തീരുന്നു.) ഈ അത്ഥത്തെ ഞങ്ങൾ തടയുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് ജനകാദികൾക്ക് മുൻജന്മത്തിൽ ചെയ്ത വിവിദിഷാസന്യാസംകൊണ്ടുതന്നെയാണ് ആത്മജ്ഞാനമുണ്ടായിട്ടുള്ളത് എന്നു സാധിപ്പിച്ചുകഴിഞ്ഞു.

"ആത്മാ വാ അരേ ദ്രഷ്ടവ്യഃ ശ്രോതവ്യോ മന്തവ്യോ നിദിദ്ധ്യാസിതവ്യഃ" എന്ന ശ്രുതികൊണ്ട് അധികാരിപുരുഷൻ ആത്മജ്ഞാനസിദ്ധിക്കുവേണ്ടി ശ്രവണാദികൾ ചെയ്യേണ്ടതാണെന്ന് മുമ്പു പറകയുണ്ടായി. ചില ഗ്രന്ഥകാരന്മാർ ആ വാക്യത്തെ വിധിവാക്യമായി സ്വീകരിക്കുന്നില്ല. ചിലർ വിധിവാക്യമായിത്തന്നെ സ്വീകരിക്കണമെന്നും പറയുന്നു. ഇതിൽ ഒന്നാം പക്ഷം വാചസ്പതിമിശ്രന്റേതും രണ്ടാം പക്ഷം വിവരണാചാര്യരുടേതും ആകുന്നു.

ഇവിടെ വാചസ്പതിമിശ്രരുടെ അഭിപ്രായം ഇങ്ങനെയാണ്:

വിവേകാദി സാധനചതുഷ്ടയസമ്പന്നനായ ജിജ്ഞാസു ചെയ്ത ശ്രവണാദികൾ അന്വയവ്യതിരേകങ്ങൾവഴിക്ക് ആത്മജ്ഞാനത്തിന്ന് നിശ്ചയമായും കാരണമാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് ശ്രവണാദികൾ വിധിക്ക് വിഷയങ്ങളല്ല. അപ്രാപ്താർത്ഥത്തിൽ മാത്രമേ വിധി പ്രവർത്തിക്കുന്നുള്ളു. എങ്ങനെയെന്നാൽ—യാഗം സ്വർഗ്ഗത്തിന്ന് കാരണമാണെന്ന് പ്രത്യക്ഷം മുതലായ പ്രമാണംകൊണ്ട് അറിവാൻ കഴിയാത്തതുകൊണ്ട് തൽകാരണതാബോധകങ്ങളായ "സ്വർഗ്ഗകാമോ യജേത" ഇത്യാദി വാക്യങ്ങൾ വിധിവാക്യങ്ങളാകുന്നു.

ശ്രവണാദികൾ ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരകാരണങ്ങളാണെന്ന് ഈ ശ്രുതിയെ വിട്ടു മറ്റുള്ള പ്രമാണംകൊണ്ട് നമുക്കറിവാൻ കഴിയുന്നതല്ലെങ്കിലും അതിസൂക്ഷ്മങ്ങളാകയാൽ ദുർവ്വിജ്ഞേയങ്ങളായ ഷഡ്ജാദിസ്വരങ്ങളെ സാക്ഷാൽകരിപ്പാൻ അന്വയവ്യതിരേകങ്ങൾ വഴിക്ക് ഗാന്ധർവ്വശാസ്ത്രാഭ്യസനം കാരണമാണെന്ന് അറിയപ്പെടുന്നു.

ആ സ്വരങ്ങളെപ്പോലെ അതിസൂക്ഷ്മമാകയാൽ ദുർവ്വിജ്ഞേയമായ ബ്രഹ്മത്തെ സാക്ഷാൽകരിപ്പാൻവേണ്ടി അന്വയവ്യതിരേകങ്ങളം വഴിക്ക് വേദാന്തശാസ്ത്രശ്രവണം തന്നെയാണ് കാരണമെന്ന് സിദ്ധമാകുന്നു. ഇങ്ങനെ പ്രാപ്താർത്ഥത്തിൽ (അന്യപ്രമാണംകൊണ്ട് അറിയപ്പെടാവുന്ന വിഷയത്തിൽ) വിധി സംഭവിക്കുന്നതല്ല.

കൂടാതെ—''ശ്രോതവ്യഃ'' എന്ന പദത്തിലെ 'തവ്യ' പ്രത്യയത്തിന്ന് വിധ്യർത്ഥം വിവക്ഷിതമല്ല; കിന്തു, യോഗ്യാർത്ഥം മാത്രമാണ്. അതായത്—ആത്മാവ് ശ്രവണം ചെയ്യപ്പെടുവാൻ യോഗ്യനാകുന്നു എന്നർത്ഥം. ഇപ്രകാരംതന്നെ 'മന്തവ്യഃ, വിദിദ്ധ്യാസിതവ്യഃ' ഇവയും വിധികളല്ലെന്നും യോഗ്യാർത്ഥത്തെ കാണിക്കുന്നവയാണെന്നും അറിഞ്ഞുകൊള്ളേണ്ടതാണ്.

വിവരണാചാര്യമതം ഇങ്ങനെയാണ് :—

''ആത്മാ വാ അരേ ദ്രഷ്ടവ്യഃ ശ്രോതവ്യോ

മന്തവ്യോ നിദിദ്ധ്യാസിതവ്യഃ'' ഈ ശ്രുതി വിവേകാദിസാധനചതുഷ്ടയസമ്പന്നനായ സന്യാസിക്ക് ആത്മസാക്ഷാൽകാരത്തിന്നുവേണ്ടി മനനനിദിദ്ധ്യാസനമാകുന്ന ഫലത്തിന്നുപകാരികളായ അംഗങ്ങളോടുകൂടിയ അംഗിയായ ശ്രവണത്തെ വിധിച്ചിരിക്കുന്നു. സാക്ഷാൽ ഫലത്തിന്ന് സാധനമായി ശ്രവിക്കപ്പെട്ട പദാർത്ഥത്തെ അംഗിയെന്നും ശേഷിയെന്നും പ്രധാനമെന്നും പറയുന്നു. അംഗിയുടെ സമീപത്തിൽ ഫലരഹിതമായി കർത്തവ്യതയാ ശ്രവിക്കപ്പെട്ട പദാർത്ഥത്തെ അംഗമെന്നും ശേഷമെന്നും സഹകാരിയെന്നും പറയുന്നു.

ആ അംഗം സ്വരൂപോപകാരിയെന്നും ഫലോപകാരിയെന്നും രണ്ടുതരത്തിലാകുന്നു. അംഗിയുടെ സ്വരൂപോൽപത്തിക്ക് ഉപകാരിയായ അംഗത്തെ സ്വരൂപോപകാരിയെന്നു പറയുന്നു. ഈ സ്വരൂപോപകാരിയായ അംഗത്തെ തന്നെ മീമാംസകന്മാർ ''സന്നിപത്യോപകാര്യംഗം'' എന്നു പറയുന്നു. അംഗിയിൽനിന്നുണ്ടാകുന്ന ഫലത്തിന്റെ ഉൽപത്തിക്ക് ഉപകാരം ചെയ്യുന്ന അംഗത്തെ ഫലോപകാര്യംഗമെന്നു പറയുന്നു. ഇതിനെതന്നെ മീമാംസകന്മാർ ''ആരാദുപകാര്യംഗം'' എന്നു പറയുന്നു.

ഈ പ്രസംഗത്തിൽ വേദാന്തശാസ്ത്രശ്രവണം പ്രമാണത്തിന്റെ വിചാരസ്വരൂപമാകയാൽ സാക്ഷാൽ ബ്രഹ്മജ്ഞാനമാ

കുന്ന ഫലത്തിന്ന് സാധനമായി വിധിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. അതു കൊണ്ട് ശ്രവണത്തെ അംഗിയെന്നു പറയുന്നു. ശ്രവണമാകുന്ന അംഗിയുടെ സമീപത്ത് വിധിച്ചിട്ടുള്ള വിവേകാദിസാധന ചതുഷ്ടയത്തിന്ന് ജ്ഞാനത്തെ വിട്ടു മറ്റൊരു ഫലം അവിടെ പറഞ്ഞു കാണുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് വിവേകാദി സാധനചതുഷ്ടയം ശ്രവണമാകുന്ന അംഗിയുടെ സ്വരൂപോൽപത്തിക്ക് ഉപകാരിയാകയാൽ സ്വരൂപോപകാര്യംഗം എന്നു പറയപ്പെടുന്നു. ശ്രവണമാകുന്ന അംഗിയുടെ സമീപത്തിൽ ഫലരഹിതമായി വിധിക്കപ്പെട്ടതുകൊണ്ട് മനനവും നിദിദ്ധ്യാസനവും (ശ്രവണമാകുന്ന അംഗിക്ക്) ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരമാകുന്ന ഫലത്തിന്റെ ഉൽപത്തിക്ക് ഉപകാരിയാകയാൽ ഫലോപകാരിയെന്ന് പറയപ്പെടുന്നു. അതുകൊണ്ട് 'ശ്രോതവ്യോ മന്തവ്യോ നിദിദ്ധ്യാസിതവ്യഃ' എന്ന വചനം മനന നിദിദ്ധ്യാസനങ്ങളാകുന്ന ഫലോപകാര്യംഗങ്ങളോട്ടുകൂടി ശ്രവണമെന്ന അംഗിയെ വിധിക്കുന്നു. അതായത്—സാധനചതുഷ്ടയ സമ്പന്നനായ സന്യാസി ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരത്തിന്നുവേണ്ടി മനന നിദിദ്ധ്യാസനങ്ങളാകുന്ന അംഗങ്ങളോട്ടുകൂടെ ശ്രവണമാകുന്ന അംഗിയെ അവശ്യം അംഗീകരിക്കേണ്ടതാണ്.

ഇവിടെ ശ്രവണം ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരകാരണമാണെന്ന് മുമ്പു പറഞ്ഞ അന്വയവ്യതിരേകങ്ങളെക്കൊണ്ടു തന്നെ സിദ്ധമാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് ഈ ശ്രവണവിധി അപൂർവ്വവിധിയല്ല; നിയമവിധിയോ പരിസംഖ്യാവിധിയോ ആകുന്നു.

ഇനി യഥാക്രമം ആ മൂന്നു വിധികളുടേയും ലക്ഷണത്തെ പറയാം.

''അപ്രാപ്താർത്ഥബോധകോ വിധിഃ = അപൂർവ്വവിധിഃ'' (അർത്ഥം)—അന്യപ്രമാണങ്ങളെക്കൊണ്ട് പ്രാപ്തമല്ലാത്ത അർത്ഥത്തെ കർത്തവ്യതേന ബോധിപ്പിക്കുന്ന വിധി അപൂർവ്വവിധിയാകുന്നു.

''വ്രീഹീൻ പ്രോക്ഷതി'' ഈ വിധി അപൂർവ്വവിധിയാകുന്നു. ഈ വേദവചനം കൊണ്ടല്ലാതെ മറ്റൊരു പ്രമാണംകൊണ്ടും വ്രീഹിയുടെ പ്രോക്ഷണം പ്രാപ്തമല്ല. അതുകൊണ്ട് അപ്രാപ്താർത്ഥത്തെ ബോധിപ്പിക്കുന്ന ഈ വിധിയെ അപൂർവ്വവിധി എന്നു പറയുന്നു.

"പക്ഷപ്രാപ്തസ്യ അപ്രാപ്താംശപൂരകോ
വിധിഃ = നിയമവിധിഃ"

(അർത്ഥം)—ഏകദേശപ്രാപ്തമായ അർത്ഥത്തിൽ പ്രാപ്തമല്ലാത്ത അംശത്തിന്റെ പൂർത്തിക്കുള്ള വിധിയെ നിയമവിധി എന്നു പറയുന്നു.

"വ്രീഹീനവഹന്യാൽ" എന്ന വിധി നിയമവിധിയാകുന്നു. യജ്ഞത്തിൽ ഉപയോഗിയായ വ്രീഹിയുടെ ഉമി കളവാൻ രണ്ടുപായങ്ങളുണ്ട്. അതിൽ ഒന്ന് അവഘാതവും മറേറത് നഖവിദളനവും ആകുന്നു. ഉലക്കകൊണ്ടോ മറേറാ നെല്ലുകുത്തുന്നതിനെ അവഘാതമെന്നും നഖംകൊണ്ട് ഉമി നുള്ളിക്കളയുന്നതിനെ നഖവിദലനം എന്നും പറയുന്നു. ഇങ്ങനെ രണ്ടുപക്ഷം ഇരിക്കേ നഖവിദലനം കൊണ്ട് ഉമി നീക്കണം എന്നു വന്നാൽ അവഘാതത്തിന്നവിടെ സ്ഥാനമില്ല. ആ പക്ഷപ്രാപ്തമായ അവഘാതത്തിന്റെ അപ്രാപ്താംശത്തെ 'വ്രീഹീനവഹന്യാൽ' എന്ന വാക്യം പൂർത്തിചെയ്യുന്നു. അതായത്—അവഘാതംകൊണ്ടുതന്നെ ആ നെല്ലിന്റെ ഉമിനീക്കണം എന്നു വിധിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ പറഞ്ഞതുകൊണ്ട് നഖവിദലനമായ ഉപായത്തെ തടഞ്ഞുവെന്ന് അർത്ഥം സിദ്ധമായി.

"ഉഭയപ്രാപ്തൌ വിതര വ്യാവൃത്തി ബോധകോ
വിധിഃ = പരിസംഖ്യാവിധിഃ"

(അർത്ഥം)—ഒരേ കാലത്തിൽ പ്രാപ്തങ്ങളായ രണ്ടു പദാർത്ഥങ്ങളിൽവെച്ച് ഒരു പദാർത്ഥത്തെ ബോധിപ്പിക്കുന്ന വിധിക്ക് പരിസംഖ്യാവിധിയെന്നു പേർ.

"ഇമാമഗൃഹ്ണൻ രശനാമൃതസ്യ" എന്ന മന്ത്രംകൊണ്ട് യജ്ഞത്തിൽ അശ്വത്തിന്റേയും ഗർദ്ദഭത്തിന്റെയും രശനാഗ്രഹണം പ്രാപ്തമായിരിക്കേ—"അശ്വാഭിധാനീമാദത്തേ" എന്ന വചനം കൊണ്ട് ഗർദ്ദഭത്തിന്റെ രശനാഗ്രഹണത്തെ വ്യാവർത്തിക്കുന്നു. മററൊരേടത്തും അശ്വരശനാഗ്രഹണത്തെ വിധിച്ചുകാണുന്നില്ല. ഈ അശ്വരശനാഗ്രഹണം' അപ്പറഞ്ഞ മന്ത്രംകൊണ്ടുമാത്രം പ്രാപ്തമാണ്. അതുകൊണ്ട് 'അശ്വാഭിധാനീമാദത്തേ' എന്ന വചനം പരിസംഖ്യാവിധിയാണെന്നു പറയാം.

നിയമവിധിയും പരിസംഖ്യാവിധിയും ഒരുപോലെ തന്നെയാണ് ഇതരവ്യാവൃത്തി ചെയ്യുന്നതെങ്കിലും നിയമവിധിയിൽ

ഇതരവ്യാവൃത്തി ആത്ഥികീയും പരിസംഖ്യാവിധിയിൽ വിധേയ യുമാകുന്നു. ഇത്രമാത്രമാണ് രണ്ടിന്നുമുള്ള ഭേദം.

അതുപോലെതന്നെ പ്രസ്തുതവിഷയത്തിലും ''ശ്രോതവ്യഃ', എന്നത് നിയമവിധിയാകുന്നു. അതായത്–സാധനസമ്പന്നനായ ജിജ്ഞാസു വേദാന്തശാസ്ത്രത്തെ മാത്രം ശ്രവണംചെയ്യാലും എന്നത്ഥം അഥവാ ആ ജിജ്ഞസു വേദാന്തശാസ്ത്രത്തിൽനിന്ന് അന്യമായ ശാസ്ത്രത്തെ ഗ്രഹിക്കരുത് എന്ന പരിസംഖ്യാ വിധിയും ആവാം.

ശങ്ക :— രണ്ടു സാധനങ്ങരം ഒന്നായിട്ട് പ്രാപ്പങ്ങളാകുന്നേടത്ത് അപ്രാപ്താംശപൂരണംചെയ്യുന്ന വിധിയേയാണ് മുമ്പ് നിയമവിധി എന്നു പറഞ്ഞത്. ഈ ലക്ഷണം ശ്രവണവിധിയിൽ സംഭവിക്കുന്നതല്ല. എന്തെന്നാൽ—ബ്രഹ്മം വേദാന്തശാസ്ത്രത്തിൽനിന്ന് ഭിന്നമായ ഒരു പ്രമാണത്തിന്നും വിഷയമല്ല; ഒരു വേദാന്തശാസ്ത്രത്തിന്നു മാത്രം വിഷയമാകുന്നു. ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരത്തിന്ന് വേദാന്തശാസ്ത്രമെന്നിയേ മറെറാരു സാധനമുണ്ടെന്ന് വരുന്നപക്ഷം ആ ശ്രവണത്തിൽ നിയമവിധി സംഭവിച്ചേക്കാം,

ഇനി ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരത്തിന്ന് ഏക പക്ഷത്തിൽ സാധനങ്ങളായി വരുന്ന പുരാണാദികളെ നിവർത്തിപ്പാൻ വേണ്ടി വേദാന്തശ്രവണത്തിൽ നിയമവിധി സംഭാവ്യമാണെന്നു പറയുന്നതും ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ—അദ്ധ്യാത്മപുരാണം വേദാന്തത്തെ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തി നിമ്മിച്ചതാകയാൽ ആ പുരാണശ്രവണത്തെ വേദാന്തശ്രവണത്തിൽനിന്നു ഭിന്നമാണെന്നു പറഞ്ഞുകൂടാ.

കൂടാതെ—ഒരു പക്ഷത്തിൽ രാഗിയുടെ ഗീതാദിശ്രവണത്തെ നിഷേധിപ്പാൻ വേണ്ടി വേദാന്തശ്രവണത്തിൽ ആ നിയമവിധി സംഭാവ്യമാണെന്നു പറയുന്നതും ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ—ആ ശ്രവണവിധിയിൽനിന്ന് അന്യങ്ങളായ വചനങ്ങളെക്കൊണ്ടുതന്നെ ആ രാഗിയുടെ ഗീതശ്രവണത്തെ വിഷേധിച്ചിരിക്കുന്നു.

ഇനി ഏകപക്ഷത്തിൽ പ്രാപ്തമായ ദ്വൈതശാസ്ത്രത്തിൻെറ വ്യാവൃത്തിക്കവേണ്ടി ആ വേദാന്തശ്രവണത്തിൽ നിയമവിധി സംഭവ്യമാണെന്നതും ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ—ദ്വൈതശാസ്ത്രം അദ്വൈതശാസ്ത്രത്തിന്ന് വിരുദ്ധമാകയാൽ അദ്വിതീയബ്രഹ്മജ്ഞാനത്തിന്നു് അതു സാധനമേ ആകുന്നതല്ല.

കൂടാതെ, "ന ചക്ഷുഷാ പശ്യതി നാ പി വാചാ",
"യതോ വാചോ നിവർത്തന്തേ",

"യന്മനസാ ന മനുതേ" ഇത്യാദി ശ്രുതിവാക്യങ്ങരം വേദാന്തത്തിൽനിന്നു് ഭിന്നമായ കണ്ണു്, വാക്കു്, മനസ്സു് മുതലായവയെക്കൊണ്ടൊന്നും ബ്രഹ്മത്തെ അറിവാൻ കഴികയില്ലെന്നു പറയുന്നതുകൊണ്ടു് പ്രത്യക്ഷാദിപ്രമാണങ്ങരം ബ്രഹ്മജ്ഞാനത്തിന്നു് സാധനങ്ങളല്ലെന്നു് സിദ്ധമാകുന്നു. പ്രത്യക്ഷാദികളെ നിവർത്തിപ്പാൻവേണ്ടിയും വേദാന്തശ്രവണത്തിൽ നിയമവിധി സംഭവിക്കുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ടു് വേദാന്തശ്രവണത്തിലെ നിയമവിധി വാദം ശരിയല്ല.

ഇപ്പറഞ്ഞതിന്നനുസരിച്ചു് മറ്റൊരു സാധനമില്ലാത്തതുകൊണ്ടു് തന്നിവൃത്തിക്കുവേണ്ടി വേദാന്തശ്രവണത്തിൽ മേൽപറഞ്ഞ പരിസംഖ്യാവിധിയും സംഭവിക്കുന്നതല്ല.

സമാധാനം:— വേദാന്തശാസ്ത്രത്തിൽനിന്നു് ഭിന്നങ്ങളായ പുരാണാദികരം ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരത്തിന്നു് സ്വതന്ത്രങ്ങളായ സാധനങ്ങളല്ലെങ്കിലും വേദാന്തശാസ്ത്രശ്രവണത്തിന്നനുസരിച്ചു് പുരാണാദികളുടെ ശ്രവണവും ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരത്തിന്നു് സ്വതന്ത്രമായ സാക്ഷാൽകാരസാധനമാണെന്ന ഭ്രമംകൊണ്ടു് പുരാണാദിശ്രവണവും ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരത്തിന്നു് സ്വതന്ത്രസാധനമാണെന്നു വന്നപ്പോരം തന്നിവൃത്തിക്കുവേണ്ടി ആ വേദാന്തശ്രവണത്തിൽ നിയമവിധിയും പരിസംഖ്യാവിധിയും അംഗീകരിക്കത്തക്കതാണു്.

അഥവാ— ബ്രഹ്മവിത്തായ ഗുരുവിന്റെ സഹായമില്ലാതെ സ്വതന്ത്രമായ സ്വബുദ്ധികൊണ്ടു് ചെയ്യുന്ന വേദാന്തവിചാരത്തെ നിവർത്തിപ്പാൻവേണ്ടി ആ ശ്രവണത്തിൽ നിയമവിധിയേയോ പരിസംഖ്യാവിധിയേയോ അംഗീകരിച്ചതാകുന്നു. അതായതു്— അധികാരിപുരുഷൻ ശ്രോത്രിയനും ബ്രഹ്മനിഷ്ഠനുമായ ഗുരുവിൽനിന്നുതന്നെ വേദാന്തശാസ്ത്രത്തെ ഗ്രഹിക്കേണ്ടതാണു്. ഗുരുസഹായമില്ലാതെ സ്വതന്ത്രമായി സ്വബുദ്ധ്യാ വേദാന്തശാസ്ത്രത്തെ വിചാരിക്കരുതു് എന്നർത്ഥം.

ഇതു് പൂർവ്വവൃദ്ധന്മാൎക്കും സമ്മതമാണു്.

"നിയമഃ പരിസംഖ്യാ വാ വിധ്യർത്ഥോ ഹി ഭവേദ്യതഃ

അനാത്മാദർശനേനൈവ പരാത്മാന മുപാസ്മഹേ''.

(അർത്ഥം)— 'ശ്രോതവ്യം' എന്ന ശ്രുതിയുടെ അർത്ഥം നിയമമോ പരിസംഖ്യയോ ആകുന്നു. അതേ കാരണംകൊണ്ട് ഞങ്ങൾ അനാത്മ വസ്തുക്കളുടെ ചിന്തനത്തെ തള്ളി പരമാത്മാവിനെ മാത്രം ചിന്തിക്കുന്നു.

ശങ്ക:— 'ശ്രോതവ്യഃ' എന്ന വിധിവാക്യം വേദാന്തശ്രവണത്തെ വിധിക്കുന്നു എന്നു പറഞ്ഞുവല്ലൊ. ശ്രുതിസ്മൃതികളിൽ കാമ്യം, നിത്യം, നൈമിത്തികം, പ്രായശ്ചിത്തം എന്നിങ്ങനെ നാലുതരം കർമ്മങ്ങളെ മാത്രമാണ് വിധിച്ചിട്ടുള്ളത്. ഈ നാലുവിധം കർമ്മങ്ങളിൽ ശ്രവണം ഏതാകുന്നു? കാമ്യകർമ്മമെന്നു പറവാൻ പാടില്ല. എന്തെന്നാൽ—'സ്വർഗ്ഗകാമോ യജേത' എന്ന വാക്യം സ്വർഗ്ഗമാകുന്ന ഫലത്തെ ഉദ്ദേശിച്ച് യാഗത്തെ വിധിച്ചതുപോലെ ശ്രവണവിധി ഏതെങ്കിലും ഒരു ഫലത്തെ ഉദ്ദേശിച്ചുകാണുന്നില്ല. രാത്രി സത്രമെന്ന് പേരുള്ള യാഗത്തെ വിധിച്ച വാക്യത്തിൽ ഫലം പറഞ്ഞിട്ടില്ലെങ്കിലും ബ്രഹ്മജ്ഞാനത്തിൽ പുരുഷനെ പ്രവർത്തിപ്പിക്കുകയാണ് ആ യാഗത്തിന്റെ ഫലമെന്ന് കല്പിക്കുമ്പോലെ ശ്രവണത്തിന്റെ ഫലം ബ്രഹ്മജ്ഞാനമാണെന്ന് കല്പിക്കാം എന്നു പറയുന്നതും ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ ഗൃഹസ്ഥൻ മുതലായവർക്ക് ബ്രഹ്മജ്ഞാനമാകുന്ന ഫലത്തിൽ കാമന (ആഗ്രഹം) തന്നെയുണ്ടാകുന്നതല്ല. നേരെമറിച്ച് ബ്രഹ്മജ്ഞാനത്തിൽ നിന്ന് അവർക്ക് ഉദ്വേഗം മാത്രമാണ് ഉണ്ടാകുന്നത്. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് രാഗികളുടെ അഭിപ്രായത്തെ ലൌകികന്മാരിങ്ങനെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നത്.

''അപി വൃന്ദാവനേ ശൂന്യേ
ശൃഗാലത്വം സ ഇച്ഛതി।
ന തു നിർവ്വിഷയം മോക്ഷം
കദാചിദപി ഗൌതമ''

(അർത്ഥം)— ഹേ! ഗൌതമ, രാഗിയായ പുരുഷൻ ശൂന്യമായ വൃന്ദാവനത്തിൽ ഒരു കുറുക്കനായിട്ടു ജനിപ്പാൻ ആഗ്രഹിച്ചുവെന്നുവരാം. ഒരിക്കലും നിർവ്വിഷയമായ ബ്രഹ്മത്തെ ആഗ്രഹിച്ചുവെന്നു വരുന്നതല്ല.

കൂടാതെ... '' വേദാനിമാൻ ലോകമമും ച പരിത്യജ്യാത്മാനമന്വിച്ഛേൽ'' ഇത്യാദി ശ്രുതിവാക്യങ്ങളെക്കൊണ്ട്, സാധന

ചതുഷ്ടയസമ്പന്നനും ജിജ്ഞാസുവുമായ സന്യാസി മാത്രമാണ് ആത്മജ്ഞാനം സമ്പാദിപ്പാൻ ശ്രവണാദി ചെയ്യേണ്ടതെന്ന് നിശ്ചയമാകുന്നുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് ഗൃഹസ്ഥൻ മുതലായവക്ക് ശ്രവണത്തിന്നധികാരമില്ലെന്ന് സിദ്ധമായി.

സന്യാസികൾക്കു ആ ശ്രവണം കാമ്യകർമ്മമായിക്കൊള്ളട്ടെ എന്ന അഭിപ്രായവും ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ—കാമ്യകർമ്മം ചെയ്യാതിരുന്നാൽ പ്രത്യവായം വരുന്നതല്ല. എന്നാൽ സന്യാസിക്ക് ശ്രവണം ചെയ്യാതിരുന്നാൽ പ്രത്യവായം വരുമെന്ന് ശ്രുതിസ്മൃതികൾ ഘോഷിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് സന്യാസിക്ക് ശ്രവണം കാമ്യകർമ്മമാവാൻ തരമില്ല.

ആ ശ്രവണം നിത്യകർമ്മങ്ങളിൽ പെട്ടതാണെന്ന് പറയുന്നതും യുക്തിയുക്തമല്ല. എന്തെന്നാൽ—''യാവജ്ജീവമഗ്നിഹോത്രം ജുഹുയാൽ'' എന്ന ശ്രുതി ഒരു ഗൃഹസ്ഥന്ന് അവൻെറ ജീവാവസാനംവരെ അഗ്നിഹോത്രമെന്ന നിത്യകർമ്മത്തെ വിധിച്ചതുപോലെ അവൻെറ ജീവാവസാനംവരെ ശ്രവണം ചെയ്യേണമെന്ന് വിധിച്ചതായി കാണുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് ആ ശ്രവണം നിത്യകർമ്മങ്ങളിൽ പെട്ടതല്ല.

അതുപോലെതന്നെ അതിനെ നൈമിത്തികകർമ്മമെന്നും പറവാൻ പാടില്ല. എന്തെന്നാൽ—അഗ്നിഹോത്രിയുടെ ഗൃഹം കത്തിപ്പോയാൽ അതേ കാരണമായി വേദം ഇഷ്ടിയെ വിധിക്കുന്നു. അങ്ങിനെ ഒരു കാരണവും ഇവിടെ വിധിച്ചുകാണുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് ശ്രവണം നൈമിത്തികവുമല്ല.

ആ ശ്രവണത്തെ പ്രായശ്ചിത്തകർമ്മമെന്നും പറവാൻ തരമില്ല. എന്തെന്നാൽ—''തരതി ബ്രഹ്മഹത്യാം യോഽശ്വമേധേന യജതേ'' എന്ന ശ്രുതി ബ്രഹ്മഹത്യയെന്ന പാപത്തെ നിവർത്തിപ്പാൻവേണ്ടി അശ്വമേധയജ്ഞമാകുന്ന പ്രായശ്ചിത്തത്തെ വിധിച്ചിരിക്കുന്നു. അതുപോലെ ഒരു ശ്രുതിയെങ്കിലും പാപനിവൃത്തിക്കു വേണ്ടി ശ്രവണത്തെ വിധിച്ചതായി കാണുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് ശ്രവണം പ്രായശ്ചിത്തവുമല്ല.

ഇങ്ങനെ വിചാരിച്ചുനോക്കിയാൽ വേദാന്തശ്രവണത്തിൽ ഒരു വിധിയും സംഭാവ്യമല്ല.

സമാധാനം :— ഗൃഹസ്ഥന്മാർക്ക് അഗ്നിഹോത്രം, സന്ധ്യോപാസന മുതലായ നിത്യകർമ്മങ്ങൾ ചെയ്യാതിരുന്നാൽ പ്രത്യവായപ്രാപ്തിയേയും ജീവാവസാനംവരെ അഗ്നിഹോത്രാദികളുടെ കർത്തവ്യത്തേയും ശ്രുതിസ്മൃതികൾ വിധിച്ചിരിക്കുന്നു. അതുപോലെ വിവിദിഷാസന്യാസിയെക്കുറിച്ച് ശ്രുതിസ്മൃതികൾ വേദാന്തശ്രവണം ചെയ്യാതിരുന്നാൽ പ്രത്യവായപ്രാപ്തിയേയും ജീവാവസാനംവരെ ശ്രവണാദികളുടെ കർത്തവ്യത്തെയും ഉൽഘോഷിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് ഗൃഹസ്ഥനെ അപേക്ഷിച്ച് അഗ്നിഹോത്രം, സന്ധ്യോപാസന മുതലായവ നിത്യകർമ്മങ്ങളാകുന്നതുപോലെ വിവിദിഷാസന്യാസിയെ അപേക്ഷിച്ച് വേദാന്തശ്രവണം മുതലായവ നിത്യകർമ്മങ്ങളാകുന്നു.

തഥാച ശ്രുതി :—

''അരുന്മുഖാൻ യതീൻ ശാലാവൃകേഭ്യഃ പ്രായച്ഛം.''

(അർത്ഥം)— വേദാന്തവിചാരംചെയ്യാത്ത സന്യാസികളെകൊണ്ട് ഞാൻ (ഇന്ദ്രൻ) കാട്ടുനായ്ക്കൾക്ക കൊടുത്തു. ഈ ശ്രുത്യർത്ഥത്തെ അന്യത്ര വിസ്തരിച്ചുപറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്.

സ്മൃതി :—

''നിത്യം കർമ്മ പരിത്യജ്യ വേദാന്തശ്രവണം വിനാ
വർത്തമാനസ്തു സന്യാസീ പതത്യേവ ന സംശയഃ''

(അർത്ഥം)—അഗ്നിഹോത്രം, സന്ധ്യോപാസന മുതലായവ നിത്യകർമ്മങ്ങളെ തള്ളി വേദാന്തശ്രവണം ചെയ്യാതെ കാലംകഴിക്കുന്ന വിവിദിഷാ സന്യാസി പതിതനാകുന്നു; സംശയമില്ല. ഇത്യാദി ശ്രുതിസ്മൃതികൾ ആ വിവിദിഷാസന്യാസിക്ക് വേദാന്തശ്രവണം ചെയ്യാതിരുന്നാൽ പ്രത്യവായം വരുമെന്ന് പറയുന്നു.

കൂടാതെ—

ആ സുപ്തേരാ മൃതേഃ കാലം നയേദ്വേദാന്തചിന്തയാ
ദദ്യാന്നാവസരം കിഞ്ചിൽ കാമാദീനാം മനാഗപി.''

(അർത്ഥം)— വിവിദിഷാസന്യാസി പ്രാതഃകാലം മുതൽ സുഷുപ്ത്യവസ്ഥവരെ ബ്രഹ്മവിത്തായ ഗുരുവിന്റെ സമീപം വിധിക്കനുസരിച്ചു ചെന്നകാലം മുതൽ മരണംവരെ വേദാന്തശാസ്ത്രത്തെ ചിന്തിച്ചു

തന്നെ കാലം കഴിക്കണം. മനസ്സിൽ കാമക്രോധാദിവികാരങ്ങൾക്ക് അല്പംപോലും അവസരം കൊടുത്തുപോകരുത് എന്ന് സ്മൃതികളും, സ്മൃതികൾക്ക് മൂലഭൂതമായ ശ്രുതിയും ആ വിവിദിഷാസന്ന്യാസിക്ക് ജീവിതകാലം മുഴുവനും വേദാന്തശാസ്ത്രശ്രവണത്തെ അവശ്യം കർത്തവ്യമായി വിധിച്ചിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് വിവിദിഷാസന്ന്യാസിയെ അപേക്ഷിച്ച് വേദാന്തശ്രവണം നിത്യകർമ്മം തന്നെയാകുന്നു.

കൂടാതെ, പൂർവ്വാചാര്യസമ്മതിയും ഇവിടെയുണ്ട്.

''ത്വം പദാർത്ഥവിവേകായ
സന്ന്യാസഃ സർവ്വകർമ്മണാം
ശ്രുത്യാഭിധീയതേ തസ്മാൽ
തത്ത്യാഗീ പതിതോ ഭവേൽ''.

(അർത്ഥം)— 'തത്ത്വമസി' എന്ന മഹാവാക്യാന്തർഗ്ഗതമായ ത്വംപദത്തിൻെറ അർത്ഥത്തെ വിവേചിച്ചറിവാൻ (ജീവാത്മാവിനെ ബ്രഹ്മാഭിന്നനെന്നറിവാൻ) തന്നെയാണ് ആ ശ്രുതി അഗ്നിഹോത്രം, സന്ധ്യോപാസനം മുതലായ എല്ലാ കർമ്മങ്ങളുടേയും സന്ന്യാസത്തെ വിധിച്ചിരിക്കുന്നത്. സന്ന്യാസധാരണം ചെയ്തവൻ ത്വംപദാർത്ഥവിവേകം ചെയ്യാതിരുന്നാൽ പതിതനായിത്തീരും എന്ന് സുരേശ്വരാചാര്യവചനവുമുണ്ട്.

ഇതുതന്നെ സർവ്വജ്ഞമഹാമുനിയും അനുവദിക്കുന്നു.

''കാരകസ്യ കരണേന തൽക്ഷണാദ്
ഭിക്ഷുരേഷ പതിതോ ഭവേദ്യഥാ
വ്യഞ്ജനസ്യ പരിവർജ്ജനാത്തഥാ
സദ്യ ഏവ പതിതോ ഭവേദസൌ''

(അർത്ഥം) :— ഈ സന്ന്യാസി യജ്ഞാദികർമ്മങ്ങൾ ചെയ്താൽ ക്ഷണേന പതിതനാകുന്നതുപോലെതന്നെ വേദാന്തശാസ്ത്ര ശ്രവണാദികൾ ചെയ്യാതിരുന്നാലും പെട്ടെന്ന് പതിതനായിത്തീരും.

ഇത്രയുംകൊണ്ട് വിവിദിഷാ സന്ന്യാസിയെ അപേക്ഷിച്ച് വേദാന്തശ്രവണം നിത്യകർമ്മമാകയാൽ ആ ശ്രവണത്തിൽ ''ശ്രോതവ്യഃ'' എന്ന നിത്യവിധി സംഭാവ്യമാകുന്നു എന്ന് സിദ്ധമായി.

ഇനി ഗൃഹസ്ഥാദികളെ അപേക്ഷിച്ച് ആ ശ്രവണം കാമ്യകർമ്മമാണെന്നും പറയാം. 'ഏതു കർമ്മം ചെയ്താൽ ഫലപ്രാപ്തിയു

ണ്ടാവുകയും ചെയ്യാതിരുന്നാൽ പ്രത്യവായപ്രാപ്തിയില്ലാതിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നുവോ' ആ കർമ്മത്തെ കാമ്യകർമ്മമെന്നു പറയുന്നു. അതായത്—സ്വർഗ്ഗപ്രാപ്തിക്ക് ആഗ്രഹമുള്ളവൻ ജ്യോതിഷ്ടോമയാഗം ചെയ്ത് സ്വർഗ്ഗത്തെ പ്രാപിക്കുന്നു. സ്വർഗ്ഗം വേണമെന്ന് ആഗ്രഹമില്ലാത്തവൻ ജ്യോതിഷ്ടോമാദിയാഗം ചെയ്യുന്നില്ല. ആ യാഗം ചെയ്യാത്തതുകൊണ്ട് ഒരു പ്രത്യവായവും അവനില്ല. അതുകൊണ്ട് ജ്യോതിഷ്ടോമയാഗത്തെ കാമ്യകർമ്മമെന്നു പറയുന്നു.

അതുപോലെ ഒരു ഗൃഹസ്ഥന്ന് ബ്രഹ്മജ്ഞാനം വേണമെന്ന് ആഗ്രഹമുള്ളപക്ഷം അവൻ വേദാന്തശ്രവണം ചെയ്യുന്നു. ആ ശ്രവണംകൊണ്ട് അവന്ന് ബ്രഹ്മജ്ഞാനമുണ്ടാകുന്നു. ബ്രഹ്മജ്ഞാനത്തിന്ന് ഇച്ഛയില്ലാത്ത ഗൃഹസ്ഥൻ വേദാന്തശ്രവണം ചെയ്യുന്നില്ല, അതു കാരണമായി അവന്നൊരു പ്രത്യവായവും ഇല്ലതന്നെ. അതുകൊണ്ട് ഗൃഹസ്ഥനെ അപേക്ഷിച്ച് ആ ശ്രവണം കാമ്യകർമ്മം തന്നെയെന്ന് സിദ്ധമായി.

ശങ്ക :— വിവേകാദിസാധനചതുഷ്ടയസമ്പന്നനായവന്നു മാത്രമേ ബ്രഹ്മജിജ്ഞാസ (ബ്രഹ്മത്തെ അറിയേണമെന്ന ആഗ്രഹം) ഉണ്ടാകയുള്ളു. ഗൃഹസ്ഥാദികളിൽ ആ സാധനസമ്പത്തിയില്ലാത്തതുകൊണ്ട് അവരെ അപേക്ഷിച്ച് ശ്രവണം കാമ്യകർമ്മമെന്നു പറയുന്നതു ശരിയല്ല.

സമാധാനം :— അത്യന്തം ബഹിർമ്മുഖന്മാരായ ഗൃഹസ്ഥന്മാർക്ക് ആ സാധനസമ്പത്തിയില്ലാത്തതിനാൽ ബ്രഹ്മജിജ്ഞാസയുണ്ടാവുന്നതല്ലെങ്കിലും അവരിൽ ഏതെങ്കിലും ഒരു ഗൃഹസ്ഥൻ പരമേശ്വരൻെറ അനുഗ്രഹത്തിന്ന് പാത്രമായി ഫലേച്ഛ കൂടാതെ നിത്യനൈമിത്തികകർമ്മങ്ങളെ ചെയ്ത് അന്തഃകരണത്തെ ശുദ്ധമാക്കി ഗുരുവിലും ഈശ്വരനിലും വിശ്വാസത്തോടുകൂടി ഇരിക്കുന്ന പക്ഷം അവന്ന് വിവേകാദിസാധനചതുഷ്ടയസമ്പത്തികൊണ്ട് ബ്രഹ്മജിജ്ഞാസയുണ്ടാകുന്നു.

ഏതെങ്കിലും ചില പ്രതിബന്ധബലേന ഗൃഹസ്ഥന്ന് സന്യാസം സ്വീകരിപ്പാൻ സാധിച്ചിട്ടില്ലെങ്കിലും വേദാന്തശ്രവണം മുതലായവയിൽ അവൻ പ്രവർത്തിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെയുള്ള ഗൃഹസ്ഥനെ അപേക്ഷിച്ചിട്ടാണ് ശ്രവണത്തെ കാമ്യകർമ്മമെന്നു പറഞ്ഞിട്ടുള്ളത്.

ഇപ്പറഞ്ഞ ഗൃഹസ്ഥാദികൾ ബ്രഹ്മജിജ്ഞാസാപൂർവ്വകം വേദാന്തശ്രവണാദിയിൽ പ്രവർത്തിക്കയില്ലെന്നു പറയുന്നപക്ഷം ഗൃഹസ്ഥാശ്രമാദികളിലുണ്ടായ ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരത്തോടുകൂടിയ തത്വജ്ഞാനികൾക്കുവേണ്ടി ശ്രുതിസ്മൃതികളിൽ വിധിക്കപ്പെട്ട വിദ്വത്സന്യാസം നിരർത്ഥകമായേക്കാം.

ഇനി വിവിദിഷാ സന്യാസത്തെ വിട്ടു മറ്റൊരു വിദ്വത്സന്യാസമേയില്ല എന്നു പറയുന്നതും ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ—ശ്രുതിസ്മൃതികൾ വിദ്വത്സന്യാസത്തെ വിവിദിഷാസന്യാസത്തിൽനിന്ന് ഭിന്നമായി നിരൂപണം ചെയ്തിരിക്കുന്നു.

കൂടാതെ—അധികാരി, ഫലം, സാധനം ഇവ മൂന്നിന്റെയും ഭേദംകൊണ്ടും വിദ്വത്സന്യാസം വിവിദിഷാ സന്യാസത്തിൽനിന്ന് ഭിന്നമാകുന്നു. വിവിദിഷാ സന്യാസത്തിൽ ജിജ്ഞാസുവും വിദ്വൽ സന്യാസത്തിൽ തത്വവേത്താവും അധികാരികളാകുന്നു. വിവിദിഷാ സന്യാസത്തിന്റെ ഫലം തത്വജ്ഞാനവും വിദ്വത്സന്യാസത്തിന്റേതു് ജീവന്മുക്തിയും ആകുന്നു. വിവിദിഷാസന്യാസിക്ക് തത്വജ്ഞാനമാകുന്ന ഫലത്തിനുവേണ്ടി ശ്രവണാദികളും വിദ്വത്സന്യാസിക്ക് ജീവന്മുക്തിയാകുന്ന ഫലത്തിനുവേണ്ടി മനോനാശവാസനാക്ഷയാദികളും സാധനങ്ങളാകുന്നു. ഇങ്ങനെയുള്ള അധികാരി മുതലായവയുടെ ഭേദംകൊണ്ടും വിദ്വത്സന്യാസം വിവിദിഷാ സന്യാസത്തിൽനിന്ന് ഭിന്നമാണെന്നുതന്നെ സ്വീകരിക്കേണ്ടതാകുന്നു.

ഇങ്ങനെ ഗൃഹസ്ഥാദികൾക്ക് വേദാന്തശ്രവണത്തിന്ന് അധികാരവും തച്ഛ്രവണംകൊണ്ട് ബ്രഹ്മജ്ഞാനപ്രാപ്തിയും സ്വീകരിച്ചുവെങ്കിലേ ആ വിദ്വത്സന്യാസം സാർത്ഥകമാകയുള്ളു. അതുകൊണ്ട് ഗൃഹസ്ഥന്മാരെ അപേക്ഷിച്ച് ആ ശ്രവണം കാമ്യകർമ്മമാണെന്ന് സിദ്ധമായി.

കൂടാതെ— ഗൃഹസ്ഥന്മാർക്ക് വേദാന്തശാസ്ത്രശ്രവണംകൊണ്ട് വലുതായ സുകൃതമുണ്ടാകുമെന്ന് ശാസ്ത്രം പറയുന്നു.

> ''ദിനേ ദിനേ തു വേദാന്ത
> ശ്രവണാൽ ഭക്തിസംയുതാൽ
> ഗുരുശുശ്രൂഷയാ ലബ്ധാൽ
> കൃച്ഛ്രാശീതിഫലം ലഭേൽ''.

(അർത്ഥം)—ബ്രഹ്മജ്ഞാനിയായ ഗുരുവിൻെറ ശുശ്രൂഷയുടെ ഫല മായി ഗുരുവിലും ഈശ്വരനിലും ഭക്തിയോടുകൂടി പ്രതി ദിവസം ചെയ്യുന്ന വേദാന്തശ്രവണം അധികാരി പുരുഷന്ന് എൺപതു കൃച്ഛ്റ ത്തിൻെറ ഫലം കൊടുക്കുന്നു.

ഇതിൻെറ താല്പര്യം ഇതാണ് ;— വേദാന്ത ശ്രവണം ചെയ്യാ തിരുന്നാൽ ഗൃഹസ്ഥാദികൾക്ക് പ്രത്യവായമില്ലെങ്കിലും ആത്മ ജ്ഞാനമില്ലാത്തവന്ന് വലുതായ ഹാനിയുണ്ടെന്ന് ശ്രുതിസ്മൃതി കൾ ഉദ്ഘോഷിക്കുന്നതുകൊണ്ട് ഗൃഹസ്ഥാദികളും വേദാന്തശ്രവ ണം മുതലായതുകൊണ്ട് ആത്മജ്ഞാനം അവശ്യം സമ്പാദിക്കേണ്ട താണ്.

ശ്രുതി :—

''ന ചേദവേദീന്മഹതീ വിനഷ്ടിഃ''

(അത്ഥം)— മനുഷ്യശരീരം ലഭിച്ചിട്ടും നീ ആത്മാവിനെ അറിയു ന്നില്ലെങ്കിൽ അത് നിനക്ക് വലുതായ നാശത്തെ ചെയ്യും.

മറെറാരു ശ്രുതി :—

''യോ വാ ഏതദക്ഷരം ഗാർഗ്യവിദിത്വാƒസ്മാല്ലോ
കാൽ പ്രൈതി സ കൃപണഃ''

''അഥ ഏതദക്ഷരം ഗാഗ്ഗി വിദിത്വാƒസ്മാല്ലോകാൽ
പ്രൈതി സ ബ്രാഹ്മണഃ''

(അത്ഥം)— ഹേ ഗാഗ്ഗി! ഈ അക്ഷരബ്രഹ്മത്തെ അറിയാതെ ഈ ലോകത്തിൽനിന്ന് അന്യലോകത്തെ പ്രാപിക്കുന്ന അജ്ഞാനി പുരുഷനെ കൃപണനെന്നറിഞ്ഞാലും. കൈയിലുള്ള ധനത്തെ ഉപ യോഗിക്കാത്തവനെ സാധാരണയായി കൃപണനെന്നു പറഞ്ഞു വരുന്നു. അതുപോലെ നിത്യപ്രാപ്തമായ ആത്മാവാകുന്ന ധനത്തെ സാക്ഷാൽകാരരൂപത്തിൽ ഉപയോഗിക്കാത്ത അജ്ഞാനിയെ കൃപ ണനെന്നു പറയുന്നു.

ഹേ! ഗാഗ്ഗി! ഈ അക്ഷരബ്രഹ്മത്തെ അറിഞ്ഞിട്ട് ഈ ലോ കത്തെ വിടുന്ന തത്വവേത്താവിനെ ബ്രാഹ്മണനെന്നറിഞ്ഞാലും.

വേറെ ശ്രുതി :—

''യോ ഹ വാ അസ്മാം ല്ലോകാത്സ്വം ലോകമദൃഷ്ട്വാ
പ്രൈതി സ ഏതമവിദിതോ ന ഭുനക്തി''

(അർത്ഥം)— ഈ ആത്മാവിനെ ബ്രഹ്മമാണെന്നറിയാതെ ഈ സ്ഥൂല ശരീരമാകുന്ന ലോകത്തിൽനിന്ന് ലോകാന്തരം പ്രാപിക്കുന്ന അജ്ഞാനി ആത്മലോകമറിയായ്കയാൽ, ശോകമോഹാദികൾ നിവർത്തിച്ച് പരമാനന്ദത്തെ അനുഭവിക്കുന്നില്ല.

സ്മൃതി :—

"അന്യഥാ സന്തമാത്മാനം
യോഽന്യഥാ പ്രതിപദ്യതേ
കിം തേന ന കൃതം പാപം
ചൌരേണാത്മാപഹാരിണാ."

(അൎത്ഥം)— അകൎത്താവായും അഭോക്താവായും ഇരിക്കുന്ന ആത്മാവിനെ കൎത്താവായും ഭോക്താവായും അറിയുന്ന ആത്മചോരൻ ഏന്തു പാപമാണ് ചെയ്യാതിരുന്നിട്ടുള്ളത് !

ഇത്യാദ്യനേകശ്രുതിസ്മൃത്യാദികൾ ആത്മജ്ഞാനമില്ലാത്തവനെ അത്യധികം നിന്ദിച്ചു പറയുന്നതുകൊണ്ട് ഗൃഹസ്ഥാദികളും ബ്രഹ്മജ്ഞാനം അവശ്യം സമ്പാദിക്കേണ്ടതാകുന്നു.

ഇതിൽ ചില ആചാൎയ്യന്മാരുടെ അഭിപ്രായം ഇങ്ങനെയാണ് :—

വിവേകാദി സാധന ചതുഷ്ടയ സമ്പന്നനായ സന്യാസിക്കു മാത്രമേ വേദാന്തശ്രവണത്തിൽ അധികാരമുള്ളൂ. ഗൃഹസ്ഥാദികൾക്ക് അധികാരമില്ല. ശ്രുതികളിൽ യാജ്ഞവൽക്യൻ, ജനകൻ മുതലായവൎക്ക് തത്വജ്ഞാനം പറഞ്ഞ ഉപാഖ്യാനത്തിന്ന് ബ്രഹ്മാത്മബോധത്തിൽ മാത്രമേ താല്പൎയ്യമുള്ളൂ സ്വാർത്ഥത്തിൽ താല്പൎയ്യമില്ല. ഈ മതത്തെ അനുസരിക്കുന്ന ആചാൎയ്യന്മാരുടെ അഭിപ്രായം ഇങ്ങനെയാകുന്നു.

ശ്രുതികളും ആചാൎയ്യന്മാരും സന്യാസാശ്രമത്തെ ശ്രവണത്തിൻെറ അംഗമെന്നു പറയുന്നു. അംഗമില്ലാതെ അംഗിക്ക് സിദ്ധിയില്ലാത്തതുകൊണ്ട് സാധന സമ്പന്നനായ സന്യാസിക്കു മാത്രമേ ശ്രവണത്തിന്നധികാരമുള്ളൂ; ഗൃഹസ്ഥാദികൾക്കില്ല.

"ബ്രഹ്മ സംസ്ഥോഽമൃതത്വ മേതി".

(അൎത്ഥം)— ലൌകികങ്ങളും വൈദികങ്ങളും ആയ എല്ലാ കൎമ്മങ്ങളേയും തള്ളി കേവലം ബ്രഹ്മത്തെ മാത്രം ചിന്തിച്ചു കാലം കഴിക്കുന്ന

വനെ ബ്രഹ്മസംസ്ഥനെന്നു പറയുന്നു. ഇങ്ങനെ ബ്രഹ്മസംസ്ഥനായ സന്യാസിക്കു മാത്രമേ മോക്ഷപ്രാപ്തിയുണ്ടാകയുള്ളു.

ഈ ശ്രുതിയുടെ വ്യഖ്യാനത്തിൽ ഭാഷ്യകാരൻ സന്യാസികൾക്കു മാത്രം ബ്രഹ്മനിഷ്ഠയിൽ അധികാരത്തെ സാധിപ്പിച്ചിരിക്കുന്നു.

കൂടാതെ—

''ത്യക്താശേഷക്രിയ സൈ്യവ
സംസാരം പ്രജിഹാസതഃ
ജിജ്ഞാസോരേവ ചൈകാത്മ്യം
ത്രയ്യന്തേഷ്വധികാരിതാ''.

(അർത്ഥം)— ലൌകികങ്ങളും വൈദികങ്ങളുമായ എല്ലാ കർമ്മങ്ങളേയും തള്ളി സമസ്തസംസാരത്തേയും ദുഃഖമെന്നറിഞ്ഞ് തള്ളുവാനാഗ്രഹിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ജിജ്ഞാസുവിന്നു മാത്രമേ വേദാന്തശാസ്ത്രശ്രവണത്തിന്നു് അധികാരമുള്ളു. ഈ ശ്രവണത്തിൻെറ ഫലം ജീവബ്രഹ്മൈക്യമാകുന്നു. വാർത്തികകാരനായ ശ്രീ സുരേശ്വരാചാര്യരും ഈ വാക്യംകൊണ്ടു് സന്യാസികൾക്കു മാത്രമേ വേദാന്തശ്രവണത്തിന്നു് അധികാരമുള്ളുവെന്നു് സാധിച്ചിരിക്കുന്നു.

കൂടാതെ—

''അന്തഃ സന്യസ്യ കർമ്മാണി
സർവ്വാണ്യാത്മാവബോധതഃ
ഹിത്വാ/വിദ്യാം ധിയൈവേയാൽ
തദ്വിഷ്ണോഃ പരമം പദം''.

''വേദാനിമം ലോക മമുംച പരിത്യജ്യാത്മാനമന്വിച്ഛ''

(അർത്ഥം)— സർവ്വകർമ്മങ്ങളേയും സന്യസിച്ച് ആത്മജ്ഞാനംകൊണ്ടു് അവിദ്യയേയും അകററി അധികാരിപുരുഷൻ ആത്മജ്ഞാനംകൊണ്ടുതന്നെ മോക്ഷമാകുന്ന വിഷ്ണുവിൻെറ പരമപദത്തെ പ്രാപിക്കുന്നു.

വേദപ്രതിപാദിതങ്ങളായ അഗ്നിഹോത്രാദികർമ്മങ്ങളേയും ഈ ലോകത്തേയും പരലോകത്തേയും വിട്ടു് ആത്മപ്രാപ്തിക്കുവേണ്ടി യഥാന്യായമിച്ഛിച്ചാലും. അതായതു്— ആത്മജ്ഞാനം സമ്പാദിപ്പാൻവേണ്ടി ശ്രവണാദികൾ ചെയ്യേണ്ടതാണെന്നു് സാരം.

ഇത്യാദിശ്രുതികളിൽനിന്നു് സന്ന്യാസികൾക്കു് മാത്രമേ ശ്രവണാധികാരമുള്ളൂവെന്നു സിദ്ധമായി. അതുകൊണ്ടു് സന്ന്യാസികളെ അപേക്ഷിച്ചു് ശ്രവണം നിത്യകർമ്മവും ഗൃഹസ്ഥാദികളെ അപേക്ഷിച്ചു് കാമ്യകർമ്മവുമാകുന്നു.

മുമ്പുപറഞ്ഞ ഈ വ്യവസ്ഥ സംഭവിക്കുന്നതല്ല. കിന്തു, ഗൃഹസ്ഥനെ അപേക്ഷിച്ചു് അഗ്നിഹോത്രം മുതലായവ, നിത്യകർമ്മങ്ങളും കാമ്യകർമ്മങ്ങളും ആകുന്നതുപോലെ സന്ന്യാസികളെ അപേക്ഷിച്ചു് ശ്രവണം മുതലായവ നിത്യകർമ്മങ്ങളും കാമ്യകർമ്മങ്ങളും ആകുന്നു. ഇങ്ങനെ സ്വീകരിക്കുന്നതിൽ മുൻപറഞ്ഞ ആചാര്യവചനങ്ങൾക്കും ശ്രുതിവചനങ്ങൾക്കും വിരോധമില്ല.

വൈരാഗ്യത്തെ അപരമെന്നും പരമെന്നും രണ്ടുതരമായി പറയുകയുണ്ടായി. ആ വൈരാഗ്യത്തിൻെറ താരതമ്യേന സന്ന്യാസഭേദനിരൂപണപ്രസംഗേന ശ്രവണാദിവിധിയെ സവിസ്തരം നിരൂപണംചെയ്യുകയുണ്ടായി.

ഇനി ക്രമപ്രാപ്തമായ പരവൈരാഗ്യത്തെ നിരൂപണം ചെയ്യാം.

"ഗുണേഷു വൈതൃഷ്ണ്യം = പരവൈരാഗ്യം".

(അർത്ഥം)— സത്വരജസ്തമോഗുണങ്ങളുടെ പരിണാമമാകുന്ന ഈ ലോകത്തിലും പരലോകത്തിലും ഉള്ള തൃഷ്ണയുടെ ഇല്ലായ്മയെ പരവൈരാഗ്യമെന്നു പറയുന്നു.

ഭഗവാൻ പതഞ്ജലി പരവൈരാഗ്യത്തിൻെറ സ്വരൂപത്തെ ഇങ്ങനെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു:—

"തൽപരം പുരുഷഖ്യാതേർഗുണവൈതൃഷ്ണ്യം".

(അർത്ഥം)— പ്രത്യഗാത്മജ്ഞാനംകൊണ്ടു് ഗുണപരിണാമങ്ങളാകുന്ന എല്ലാ വിഷയങ്ങളിലുമുള്ള തൃഷ്ണയുടെ രാഹിത്യം പരവൈരാഗ്യമാകുന്നു. ഈ പരവൈരാഗ്യം നിർവ്വികല്പസമാധിയുടെ (അസംപ്രജ്ഞാതസമാധിയുടെ) അന്തരംഗസാധനമാകുന്നു.

ഭഗവാൻ പതഞ്ജലി ഇങ്ങനെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു:—

"തീവ്രസംവേഗാനാ മാസന്നഃ (സമാധിലാഭഃ)"

(അത്ഥം)— പരവൈരാഗ്യമുള്ളവൻ വേഗത്തിൽതന്നെ അസംപ്രജ്ഞാതസമാധിയെ പ്രാപിക്കുന്നു.

ഇങ്ങനെ വേദാന്തതാല്പര്യ്യനിരൂപണപ്രസംഗംവഴിക്ക് ശ്രവണാദിയെ നിരൂപണംചെയ്തു. ഇനി പ്രകൃതാത്ഥത്തെ നിരൂപണം ചെയ്യാം.

മുൻപറഞ്ഞ ഉപക്രമോപസംഹാരങ്ങൾ മുതലായ ആറു ലിംഗങ്ങളെക്കൊണ്ട് വേദാന്തവാക്യങ്ങളുടെ താല്പര്യ്യത്തെ നിശ്ചയിക്കുന്നതുപോലെ കമ്മകാണ്ഡത്തിലുള്ള വാക്യങ്ങളുടെ താല്പര്യ്യത്തേയും ഈ ഷൾലിംഗങ്ങളെക്കൊണ്ടുതന്നെ നിണ്ണയിക്കാവുന്നതാണ്.

ഇപ്രകാരം മേൽപറഞ്ഞ താൽപര്യ്യത്തിന്റെ അനുപപത്തിതന്നെയാണ് ലക്ഷണയ്ക്കുള്ള ബീജം. ഈ താല്പര്യ്യാനുപപത്തി അതത് ലക്ഷണകളെ നിരൂപണംചെയ്യുമ്പോൾ മുമ്പുതന്നെ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്.

ശങ്ക:— ഒരു പദാത്ഥത്തിന്നു് മറെറാരു പദാർത്ഥത്തോടുള്ള സംബന്ധത്തെ അന്വയമെന്നു പറയുന്നു. ആ അന്വയത്തിന്റെ അനുപപത്തിതന്നെതാണ് ആ ലക്ഷണയ്ക്കുള്ള ബീജം. ''ഗംഗായാം ഘോഷഃ'' എന്നു മേൽപറഞ്ഞ ദൃഷ്ടാന്തത്തിൽ ഗംഗാപദത്തിന്റെ ശക്യാർത്ഥമാകുന്ന ജലപ്രവാഹത്തോട് ഘോഷത്തിന്നു് ആധാരതാസംബന്ധമാകുന്ന അന്വയം സംഭവിക്കാത്തതുകൊണ്ട് ഈ അന്വയാനുപപത്തികൊണ്ടുതന്നെ ഗംഗാപദത്തിന്നു് തീരത്തിൽ ലക്ഷണചെയ്യുന്നു. അതിന്നനുസരിച്ച് മറ്റുള്ളേടത്തെല്ലാം അന്വയാനുപപത്തികൊണ്ടുതന്നെ ലക്ഷണ സംഭവിക്കുന്നതിനാൽ അന്വയാനുപപത്തിതന്നെ ആ ലക്ഷണയ്ക്കു് കാരണമാകുന്നു.

സമാധാനം:— എല്ലായിടത്തും അന്വയാനുപപത്തിയെ ലക്ഷണാബീജമായി സ്വീകരിക്കുന്നപക്ഷം യഷ്ടിയെ (വടിയെ) ധരിച്ച പുരുഷന്മാക്ക് ഊണുകൊടുപ്പാൻവേണ്ടി ഒരു ആപ്തപുരുഷൻ പറഞ്ഞ ''യഷ്ടീഃ പ്രവേശയ'' എന്ന വാക്യം കേട്ട ഭൃത്യൻ യഷ്ടിപദത്തിന്നു് യഷ്ടിധരിച്ച (വടിയുള്ള) പുരുഷന്മാരിൽ ലക്ഷണചെയ്യുന്നു. നിങ്ങളുടെ അഭിപ്രായപ്രകാരം അവിടെ ലക്ഷണ സംഭവിക്കുന്നതല്ല. എന്തെന്നാൽ—ആ പുരുഷന്മാക്ക് പ്രവേശക്രിയയോടുള്ള സംബന്ധമാകുന്ന അന്വയം സംഭവിക്കുന്നതുപോലെ കാഷ്ഠവിശേഷങ്ങളായ യഷ്ടികൾക്കും പ്രവേശക്രിയയോട് അന്വയം സംഭവിക്കുന്നതാണ്.

അതുകൊണ്ടു് അന്വയാനുപപത്തിയാകുന്ന ലക്ഷണാബീജം അവിടെ ഇല്ലെങ്കിലും ലക്ഷണാബീജമായ താല്പര്യാനുപപത്തി ഉണ്ടു്.

കൂടാതെ ''ഗംഗായാം ഘോഷഃ'' എന്നു തുടങ്ങി ലക്ഷണയ്ക്കു് ദൃഷ്ടാന്തങ്ങളായി പറഞ്ഞ വാക്യങ്ങളിലെല്ലാം ആ താൽപര്യാനുപപത്തിയാകുന്ന ബീജമുണ്ടായിരിക്കുന്നതുകൊണ്ടും സർവ്വത്രാനുഗതമായിരിക്കുന്നതുകൊണ്ടും താൽപര്യാനുപപത്തി തന്നെയാണു് ലക്ഷണാബീജമായിരിക്കുന്നതു്. വ്യഭിചാരിയാകയാൽ അന്വയാനുപപത്തി ലക്ഷണാബീജം ആകുന്നില്ല.

നൈയായികന്മാർ ശക്തിവൃത്തിയെപ്പോലെ ലക്ഷണാവൃത്തിയെ വാക്യത്തിൽ സ്വീകരിക്കാതെ പദത്തിൽ മാത്രം സ്വീകരിക്കുന്നു. ഇനി അവരുടെ മതത്തെ ഖണ്ഡിപ്പാൻ വേണ്ടി വാക്യത്തിലും ലക്ഷണയെ സാധിപ്പിക്കുന്നു.

ഇപ്പറഞ്ഞ ലക്ഷണ പദത്തിൽ മാത്രമല്ല വാക്യത്തിലുമുള്ളതാകുന്നു. എന്തെന്നാൽ—'ഗഭീരായാം നദ്യാം ഘോഷ:' ഈ പദസമൂഹമാകുന്ന വാക്യത്തിന്നു് തീരത്തിൽ ലക്ഷണയെ സ്വീകരിച്ചു കാണുന്നു. ഇതേ കാരണംകൊണ്ടുതന്നെയാണു് വേദത്തിൽ അത്ഥവാദവാക്യങ്ങൾക്കു് സ്തുതിയിൽ ലക്ഷണയെ സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളതു്, വിധിവാക്യംകൊണ്ടു പ്രാപ്തമായ അത്ഥത്തിൻെറ സ്തുതിയെ ബോധിപ്പിക്കുന്ന വാക്യത്തെ അർത്ഥവാദമെന്നു പറയുന്നു. ഗുണിയിലുള്ള ഗുണകഥനത്തെ സ്തുതിയെന്നു പറയുന്നു. വാക്യത്തിൽ ലക്ഷണയെ സ്വീകരിക്കാതെ പദത്തിൽ മാത്രം ലക്ഷണയെ സ്വീകരിക്കുന്ന പക്ഷം അർത്ഥവാദവാക്യത്തിലുള്ള ഒരു പദത്തിൻെറ ലക്ഷണകൊണ്ടുതന്നെ സ്തുതിയാകുന്ന അത്ഥത്തിൻെറ ബോധമുണ്ടായിരിക്കെ മററുള്ള പദങ്ങൾ വ്യർത്ഥങ്ങളാകുന്നു. അതുകൊണ്ടു് പദസമൂഹമാകുന്ന വാക്യത്തിന്നും സ്തുതിയിൽ ലക്ഷണ സ്വീകരിക്കേണ്ടതാണു്. ഇതുകൊണ്ടുതന്നെയാണു് ശാസ്ത്രകാരന്മാർ അത്ഥവാദവാക്യങ്ങൾക്കു് വിധിവാക്യങ്ങളോടുകൂടി പദൈകവാക്യതയെ സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളതു്.

ആകാംക്ഷാബലേന പദത്തിന്നുള്ള വിധിവാക്യത്തോടുകൂടിയ അന്വയത്തെ പദൈകവാക്യത എന്നു പറയുന്നു.

ആ അർത്ഥവാദവചനം പദ (രൂപ)മല്ല. പദങ്ങളുടെ സമൂഹമാകയാൽ വാക്യ (രൂപ)ം തന്നെയാകുന്നു. എങ്കിലും അത്ഥവാദ

വാക്യത്തെ ലക്ഷണാവൃത്തികൊണ്ട് ഏകസ്തുതിയാകുന്ന പദാർത്ഥത്തെ ബോധിപ്പിക്കുന്നതുകൊണ്ട് പദസ്ഥാനീയമായി പറഞ്ഞുവരുന്ന, ഇങ്ങനെ പദങ്ങളാകുന്ന അർത്ഥവാദവാക്യങ്ങളുടെ വിധിവാക്യത്തോടുകൂടെയുള്ള ഏകവാക്യതയെ പദൈകവാക്യതയെന്നു പറയുന്നു. അതായത്—

"വായവ്യം ശ്വേതം പശുമാലഭേത".

(അർത്ഥം)—വായുദേവതയായ ശ്വേത (വെളുത്ത) പശുവെ ഹനിക്കുക.

ഈ വിധിവാക്യം വായുദേവതയെ സംബന്ധിച്ച യാഗത്തെ വിധിച്ചിരിക്കുന്നു. ആ പ്രകരണത്തിൽ—

"വായുര്വൈ ക്ഷേപിഷ്ഠാ ദേവതാ"

(അർത്ഥം)—വായുദേവതാ ശീഘ്രഗതിയാകുന്നു.

ഈ അർത്ഥവാദവാക്യം വായുദേവതയെ സ്തുതിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് ശീഘ്രഫലത്തെ ചെയ്യുന്ന വായുദേവതയെ സംബന്ധിച്ച യാഗത്തെ ചെയ്യേണ്ടതാകുന്നു. എന്നിങ്ങനെ ആ പദമാകുന്ന അർത്ഥവാദത്തിന്ന് വിധിവാക്യത്തോടുകൂടിയ ഏകവാക്യതയെ പദൈകവാക്യത എന്നു പറയുന്നു.

കൂടാതെ—അതതിന്റെ അർത്ഥത്തിൽ താൽപര്യത്തോടുകൂടിയ വാക്യങ്ങൾക്ക് പരസ്പരം അംഗാംഗിഭാവമായ ആകാംക്ഷാബലേനയുള്ള ഏകവാക്യതയെ വാക്യൈകവാക്യത എന്നു പറയുന്നു. അതായത്—"ദർശപൂർണ്ണമാസാഭ്യാം സ്വർഗ്ഗകാമോ യജേത" അർത്ഥം—സ്വർഗ്ഗംവേണമെന്ന് ആഗ്രഹമുള്ളവൻ ദർശമാസയാഗങ്ങളെ ചെയ്യണം.

ഈ വിധിവാക്യം അംഗികളായ ദർശപൂർണ്ണമാസ യാഗങ്ങളെ വിധിക്കുന്നു. അതേ പ്രകരണത്തിൽ—"സമിധോയജതി" എന്ന വചനം സമിധമെന്നു പേരുള്ള അംഗയാഗത്തേയും വിധിക്കുന്നു. അംഗിയാഗത്തിന്ന് അംഗയാഗത്തിന്റെ അപേക്ഷ അവശ്യം വേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് സ്വർഗ്ഗത്തെ ആഗ്രഹിക്കുന്നവൻ സമിധം മുതലായ അംഗയാഗങ്ങളോടുകൂടിയ ദർശപൂർണ്ണമാസങ്ങളാകുന്ന അംഗിയാഗങ്ങളെ ചെയ്യണം എന്നിങ്ങനെ അംഗ

ത്തെ ബോധിപ്പിക്കുന്ന വാക്യത്തിന്ന് അംഗിയെ ബോധിപ്പിക്കുന്ന വാക്യത്തോടുകൂടിയുള്ള ഏകവാക്യതയെ വാക്യൈകവാക്യതയെന്നു പറയുന്നു.

കൂടാതെ—മുൻപറഞ്ഞ താൽപര്യജ്ഞാനം വാക്യാർത്ഥജ്ഞാനത്തിന്ന് കാരണമാകുന്നതുപോലെ അവാന്തരവാക്യങ്ങളുടെ അർത്ഥജ്ഞാനവും മഹാവാക്യത്തിൻെറ അർത്ഥജ്ഞാനത്തിന്നു കാരണമാകുന്നു. അവാന്തരവാക്യാർത്ഥജ്ഞാനമില്ലാതെ മഹാവാക്യാർത്ഥജ്ഞാനമുണ്ടാകുന്നതല്ല. മഹാവാക്യങ്ങളുടെ അന്തഃപ്രവിഷ്ടങ്ങളായ വാക്യങ്ങളെ അവാന്തരവാക്യങ്ങളെന്നു പറയുന്നു. അതുകൊണ്ട് ശക്തി, ലക്ഷണ എന്ന വൃത്തികളുടെ ജ്ഞാനവും ആകാംക്ഷാജ്ഞാനവും യോഗ്യതാജ്ഞാനവും ആസത്തിജ്ഞാനവും താൽപര്യജ്ഞാനവും അവാന്തരവാക്യാർത്ഥജ്ഞാനവും ഇപ്പറഞ്ഞ എല്ലാ വാക്യങ്ങൾക്കും സഹകാരികളാണെന്നു സിദ്ധമായി.

ഈ എല്ലാ സഹകാരികളോടും കൂടിയ ആ വാക്യം പരോക്ഷപ്രമയ്ക്കും അപരോക്ഷപ്രമയ്ക്കും ജനകമാകുന്നു.

"സ്വർഗ്ഗകാമോ യജേത"
"സദേവ സോമ്യേദ മഗ്ര ആസീൽ"
"ദശമോഽസ്മി"

ഇത്യാദി വൈദിക ലൌകിക വാക്യങ്ങൾ പരോക്ഷമായ സ്വർഗ്ഗം മുതലായവയെ പ്രതിപാദനംചെയ്യുന്നവയാകയാൽ പരോക്ഷപ്രമാജനകങ്ങളാകുന്നു.

ശങ്ക :— പരോക്ഷമായ അർത്ഥത്തെ പ്രതിപാദനംചെയ്യുന്ന വാക്യത്തെ പരോക്ഷപ്രമാജനകം എന്നു പറഞ്ഞേടത്ത് ആ അർത്ഥത്തിലുള്ള പരോക്ഷത്വം എന്താണ്?

"യോഗ്യവിഷയസ്യാനാവൃത സംവി—
ത്താദാത്മ്യാഭാവഃ = പരോക്ഷത്വം."

(അർത്ഥം)—അജ്ഞാനംകൊണ്ട് ആവരണമില്ലാത്ത സാക്ഷിചൈതന്യത്തോടുകൂടിയുള്ള പ്രത്യക്ഷയോഗ്യമായ വിഷയത്തെ സംബന്ധിച്ച താദാത്മ്യത്തിൻെറ അഭാവത്തെ ആ വിഷയത്തിലെ പരോക്ഷത്വമെന്നു പറയുന്നു.

സ്വർഗ്ഗം മുതലായ പ്രത്യക്ഷയോഗ്യവിഷയങ്ങൾക്ക് ആവരണമില്ലാത്ത സാക്ഷിചൈതന്യത്തോട് താദാത്മ്യമില്ല. അതുകൊണ്ട് സ്വർഗ്ഗം മുതലായവയെ പരോക്ഷങ്ങളെന്നു പറയുന്നു.

കൂടാതെ—ഘടം, പടം മുതലായ യോഗ്യവിഷയങ്ങളുടെ ആകാരങ്ങളായ അന്തഃകരണവൃത്തികൾ ഇല്ലാത്ത കാലത്തിൽ ഘടം, പടം മുതലായ യോഗ്യവിഷയങ്ങൾക്ക് ആവൃതമല്ലാത്ത സാക്ഷിചൈതന്യത്തോട് താദാത്മ്യമില്ലാത്തതുകൊണ്ട് ആ കാലത്തിൽ ആ ഘടപടാദികളെ പരോക്ഷങ്ങളെന്നു പറയുന്നു.

ധർമ്മാധർമ്മങ്ങളിൽ വരുന്ന അവ്യാപ്തിയെ നിവർത്തിപ്പാൻ വേണ്ടി ഈ ലക്ഷണത്തിൽ വിഷയത്തിന്ന് യോഗ്യമെന്ന വിശേഷണം ചേർത്തിരിക്കുന്നു. അവയ്ക്ക് പ്രത്യക്ഷയോഗ്യതയില്ലാത്തതുകൊണ്ട് അവ പരോക്ഷങ്ങളാകുന്നു. ഇങ്ങനെയുള്ള പരോക്ഷാർത്ഥങ്ങളെ വിഷയീകരിക്കുന്ന പ്രമാജ്ഞാനത്തേയും പരോക്ഷമെന്നു പറയുന്നു. അതായത്—ഇങ്ങനെ പരോക്ഷങ്ങളായ അർത്ഥങ്ങളെ വിഷയീകരിക്കുക എന്നതുതന്നെയാണ് പ്രമാജ്ഞാനത്തിലുള്ള പരോക്ഷത്വം.

"സ്വർഗ്ഗോഽസ്തി, അയം ധർമ്മാധർമ്മവാൻ, ദശമോഽസ്തി" ഇത്യാദി വാക്യങ്ങളിൽനിന്നുണ്ടാകുന്ന പ്രമയിലെ സ്വർഗ്ഗം, ധർമ്മാധർമ്മങ്ങൾ, ദശമൻ മുതലായ പരോക്ഷാർത്ഥവിഷയകത്വം തന്നെയാണ് പരോക്ഷത്വം.

അഥവാ—പ്രമാണചൈതന്യത്തിലെ വിഷയചൈതന്യത്തിൽനിന്നുള്ള ഭിന്നത്വത്തെ (ഭേദത്തെ) പ്രമാജ്ഞാനത്തിലെ പരോക്ഷത്വമെന്നു പറയാം. അതായത്—'സ്വർഗ്ഗോഽസ്തി' ഇത്യാദി വാക്യജന്യവൃത്തിയാൽ അവച്ഛിന്നമായ പ്രമാണചൈതന്യത്തിലെ സ്വർഗ്ഗാദിവിഷയങ്ങളാൽ അവച്ഛിന്നമായ ചൈതന്യത്തിൽനിന്നുള്ള ഭിന്നത്വം സ്വർഗ്ഗാദിവിഷയകജ്ഞാനത്തിലെ പരോക്ഷത്വമാകുന്നു.

ഇപ്രകാരം അനുമിതി മുതലായ ജ്ഞാനങ്ങളിലും പരോക്ഷത്വത്തെ അറിഞ്ഞുകൊള്ളേണ്ടതാണ്.

പരോക്ഷസ്ഥലത്തിൽ അന്തഃകരണവൃത്തി വിഷയദേശത്തിലേക്ക് പോകുന്നില്ല. ശരീരത്തിന്റെ ഉള്ളിൽ ഇരുന്നുംകൊണ്ട് ആ

വൃത്തി ഉണ്ടാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് ആ വിഷയവൃത്തികളാകുന്ന ഉപാധികൾക്ക് ഭിന്നഭിന്നദേശസ്ഥിതിയുള്ളതുകൊണ്ട് ആ വൃത്ത്യവച്ഛിന്നചൈതന്യത്തോടു വിഷയാവച്ഛിന്നചൈതന്യത്തിന്ന് ഐക്യമുണ്ടാകുന്നില്ല. ഇത് മുമ്പ് പ്രത്യക്ഷനിരൂപണാവസരത്തിൽ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് വൃത്ത്യവച്ഛിന്നപ്രമാണചൈതന്യത്തിന്ന് വിഷയാവച്ഛിന്നചൈതന്യത്തിൽനിന്ന് ഭിന്നത്വമായ ജ്ഞാനനിഷ്ഠപരോക്ഷത്വം (ജ്ഞാനത്തിലെ പരോക്ഷത്വം) സംഭവിക്കുന്നു.

അപരോക്ഷമായ അർത്ഥത്തെ പ്രതിപാദിക്കുന്ന വാക്യത്തെ അപരോക്ഷപ്രമയുടെ ജനകമെന്നു പറയുന്നു. അതായത്—'തത്വമസി' എന്ന വൈദികവാക്യം ബ്രഹ്മാത്മരൂപാപരോക്ഷാർത്ഥത്തെ പ്രതിപാദിക്കുന്നതുകൊണ്ട് 'അഹംബ്രഹ്മാസ്മി' എന്ന അപരോക്ഷപ്രമയുടെ ജനകമാകുന്നു.

'ദശമസ്ത്വമസി' എന്ന ലൌകികവാക്യം പത്താമത്തെ പുരുഷനാകുന്ന അപരോക്ഷാർത്ഥത്തെ പ്രതിപാദിക്കുന്നതുകൊണ്ട് 'അഹംദശമഃ' എന്നിങ്ങനെയുള്ള അപരോക്ഷപ്രമയുടെ ജനകമാകുന്നു.

ശങ്ക :— അപരോക്ഷപ്രമയ്ക്ക് ജനകമായ അപരോക്ഷാർത്ഥപ്രതിപാദക വാക്യാർത്ഥത്തിലെ അപരോക്ഷത്വം എന്താകുന്നു ?

സമാധാനം :—

"യോഗ്യവിഷയസ്യാനാവൃത സംവിത്താദാത്മ്യം :
അപരോക്ഷത്വം".

(അർത്ഥം)— പ്രത്യക്ഷയോഗ്യമായ വിഷയത്തിൻെറ അനാവൃത സാക്ഷി ചൈതന്യത്തോടുള്ള താദാത്മ്യത്തെ ആ വിഷയത്തിലെ അപരോക്ഷത്വം എന്നു പറയുന്നു.

അതായത്—ഘടപടാദ്യാകാരവൃത്തികാലത്തിൽ ആ ഘടപടാദികൾക്കുള്ള അനാവൃതസാക്ഷിചൈതന്യത്തോടുള്ള താദാത്മ്യം ഘടപടാദികളിലെ അപരോക്ഷത്വമാകുന്നു.

വേദാന്തസിദ്ധാന്തത്തിൽ നിത്യപരോക്ഷമായി ഒരു ചൈതന്യം മാത്രമാണുള്ളത്. ആ ചൈതന്യത്തിൽ സാക്ഷി ചൈതന്യം അനാവൃതമാണെന്നും വിഷയ

ചൈതന്യം ആവൃതമാണെന്നും ഉള്ള ഭേദവചനം സംഭാവ്യമല്ല. എങ്കിലും വിഷയം, അന്തഃകരണം മുതലായ ഉപാധികളുടെ ഭേദം കൊണ്ടാണ് ആ ചൈതന്യത്തിന്ന് ഭേദമുള്ളതായി മുമ്പു പറഞ്ഞിട്ടുള്ളത്.

കൂടാതെ, ഘടാദിപദാർത്ഥങ്ങളിൽ ലോകങ്ങൾക്ക് സംശയം, അനവഭാസം, വിപര്യയം ഇവയെല്ലാം കാണ്മാനുണ്ട്. അന്തഃകരണോപഹിതമായ സാക്ഷിചൈതന്യത്തിൽ ആക്കംതന്നെ സംശയാദികളുള്ളതായി കാണുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് ഘടാദ്യവച്ഛിന്നചൈതന്യത്തെ ആവൃതമെന്നും സാക്ഷിചൈതന്യത്തെ അനാവൃതമെന്നും പറയുന്നു.

സാക്ഷിചൈതന്യത്തെ ആവൃതമാണെന്നു പറയുന്നപക്ഷം പ്രകാശമില്ലാതെ (ഒരു വസ്തുവിന്റേയും ജ്ഞാനമില്ലാതെ) ജഗദാന്ധ്യം വന്നേയ്ക്കും. അതുകൊണ്ട് ആ സാക്ഷിചൈതന്യത്തെ അനാവൃതമായിട്ടുതന്നെ സ്വീകരിക്കേണ്ടതാണ്.

ഘടം മുതലായ വിഷയങ്ങളാൽ അവച്ഛിന്നമായ ചൈതന്യം ഘടാദ്യാകാരവൃത്തിക്കുമുമ്പ് ആവൃതമാകുന്നു. വൃത്തികാലത്തിൽ ആവരണരഹിതമായിട്ട് സാക്ഷിചൈതന്യത്തിൽനിന്ന് അഭിന്നമായും നിൽക്കുന്നു. ആ അവസരത്തിൽ ഘടാദിവിഷയങ്ങൾക്കുള്ള അനാവൃതസാക്ഷിചൈതന്യത്തോടുകൂടിയ താദാത്മ്യത്തെ ഘടാദികളിലെ അപരോക്ഷത്വം എന്നു പറയുന്നു.

ശങ്ക :— മുമ്പ് വിഷയപ്രത്യക്ഷത്തിന്റെ ലക്ഷണത്തിൽ സാക്ഷിചൈതന്യത്തോടു ഘടാദിവിഷയങ്ങൾക്ക് താദാത്മ്യം പറകയുണ്ടായി. ആ താദാത്മ്യം എന്താണ്? ഐക്യമെന്നോ ഭേദത്തോടുകൂടിയ അഭേദമെന്നോ അഭിപ്രായം? അതിൽ ആദ്യത്തെ പക്ഷം ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ ഇരുട്ടും വെളിച്ചവും പോലെ ജഡത്തിന്നും ചൈതന്യത്തിന്നും ഐക്യം സംഭവിക്കുന്നതല്ല. സമാനസത്തയുള്ള ഭേദവും അഭേദവും അന്യോന്യം വിരോധികളാകയാൽ ഒരേ അധികരണത്തിൽ അവ ഒന്നായിട്ടിരിക്കുകയില്ല. അതുകൊണ്ട് രണ്ടാമത്തെ പക്ഷവും സ്വീകാര്യമല്ല.

സമാധാനം :—

"തദ്ഭിന്നത്വേ സതി തദഭിന്ന സത്താകത്വം താദാത്മ്യത്വം"

(അർത്ഥം)—ഏതു് പദാർത്ഥത്തിൽനിന്നു് ഏതു വസ്തു ഭിന്നമായി പ്രതീതമാകുന്നുവോ ഏതു പദാർത്ഥത്തിന്റെ സത്തയിൽനിന്നു് ഏതു വസ്തുവിന്റെ സത്ത ഭിന്നമല്ലാതിരിക്കുന്നുവോ ആ പദാർത്ഥത്തോടു ആ വസ്തുവിനുള്ള സംബന്ധത്തെ താദാത്മ്യമെന്നു പറയുന്നു. എങ്ങനെയെന്നാൽ—ഘടം, പടം മുതലായ കാര്യങ്ങൾക്കു് മണ്ണു്, നൂലു് മുതലായ ഉപാദാനകാരണങ്ങളിൽ താദാത്മ്യമുണ്ടു്. 'ഇതു് ഘടമാകുന്നു', ഇതു് പടമാകുന്നു' എന്ന പ്രതീതികൊണ്ടു് ഘടം, പടം മുതലായവ മണ്ണു്, നൂലു് മുതലായ തദുപാദാനകാരണങ്ങളിൽ നിന്നു് ഭിന്നങ്ങളായിട്ടു് തോന്നപ്പെടുന്നു. എന്നാൽ ഘടാദിസത്ത് തദുപാദാനകാരണസത്തയിൽനിന്നു് ഭിന്നമല്ലതാനും. അതുകൊണ്ടു് അവയ്ക്കു് താദാത്മ്യമുണ്ടെന്നു പറയുന്നു.

ഇതുപോലെ കല്പിതരജതാദികൾക്കും സ്വാധിഷ്ഠാനത്തിൽ താദാത്മ്യമുണ്ടു്. അന്തഃകരണവൃത്തി കണ്ണു് മുതലായ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ വഴിയായി പുറമേ പോയി ഘടാദ്യാകാരമായിത്തീരാഞ്ഞപ്പോൾ ഘടം മുതലായ വിഷയങ്ങൾ സ്വാവച്ഛിന്നചൈതന്യത്തിൽ അധ്യസ്തങ്ങളാകുന്നു. ആ വൃത്തി പുറമേ പോയി വിഷയാകാരമായിത്തീന്നപ്പോൾ ആ വൃത്തി വിഷയങ്ങളാകുന്ന ഉപാധികളുടെ ഏകദേശത്തിലിരുന്നുംകൊണ്ടു് ആ ഉപഹിതചൈതന്യങ്ങളുടെ ഐക്യം പ്രാപിക്കുന്നു. അതായതു്—ഘടാദ്യവച്ഛിന്നചൈതന്യം, വൃത്ത്യവച്ഛിന്നചൈതന്യം, അന്തഃകരണവിശിഷ്ടചൈതന്യം (പ്രമാതൃചൈതന്യം), അന്തഃകരണോപഹിതചൈതന്യം (സാക്ഷിചൈതന്യം) ഇവയെല്ലാം ഐക്യം സംഭവിക്കുന്നു. അപ്പോൾ ഘടാദിവിഷയങ്ങൾ സാക്ഷിചൈതന്യത്തിൽ അധ്യസ്തങ്ങളാകുന്നു. അധ്യസ്തവസ്തുവിന്നു് അധിഷ്ഠാനസത്തയിൽനിന്നു് ഭിന്നമായ സത്ത ഇല്ല. കല്പിതങ്ങളായ രജതസർപ്പാദികൾക്കു് ശുക്തിരജ്ജ്വാദ്യധിഷ്ഠാനങ്ങളിൽനിന്നു ഭിന്നസത്തയില്ലാത്തതുപോലെ ഘടാദികൾക്കും സാക്ഷിചൈതന്യസത്തയിൽനിന്നു് ഭിന്നമായ സത്തയില്ല. ഇതുതന്നെയാണു് ഘടാദികൾക്കു് സാക്ഷിചൈതന്യത്തോടുള്ള താദാത്മ്യം. സാക്ഷിയോടുള്ള താദാത്മ്യത്തെതന്നെ ഘടാദികളിലെ അപരോക്ഷത്വമെന്നു പറയുന്നു.

ഇങ്ങനെ അപരോക്ഷമായ അർത്ഥത്തെ പറയുന്ന വാക്യം അപരോക്ഷപ്രമയ്ക്കു് ജനകം (കാരണം) ആകുന്നു. അതായതു്—'പത്താമൻ നീയാകുന്നു' എന്ന വാക്യത്തിൽ പത്താമൻ ത്വംപദാർത്ഥ

ത്തിൽനിന്ന് ഭിന്നനല്ലായ്കയാൽ ആ ത്വംപദാർത്ഥം പത്താമൻതന്നെയാകുന്നു. ഇങ്ങനെ ആ വാക്യം അപരോക്ഷമായ അർത്ഥത്തെ പ്രതിപാദനം ചെയ്യുന്നതുകൊണ്ട് ആ വാക്യത്തിൽനിന്ന് ശ്രോതാവിന്ന് 'ഞാൻ പത്താമൻ ആകുന്നു' എന്ന അപരോക്ഷപ്രമതന്നെയാണ് ഉണ്ടാകുന്നത്.

ശങ്ക:— 'ഗാമാനയ' (കാളയെക്കൊണ്ടുവരിക), 'സ്വർഗ്ഗോഽസ്തി' (സ്വർഗ്ഗമുണ്ട്) എന്നു തുടങ്ങിയ എല്ലാ വാക്യങ്ങൾക്കും പരോക്ഷപ്രമയെ ഉണ്ടാക്കുവാനുള്ള സ്വഭാവമാണുള്ളത്. 'വസ്തുസ്വഭാവത്തിന്ന് അന്യഥാത്വം സംഭവിക്കുന്നതല്ല' എന്നതുകൊണ്ട് 'ദശമസ്ത്വമസി എന്ന വാക്യത്തിൽനിന്നും പത്താമന്ന് ഒന്നാമതായി തന്റെ പരോക്ഷജ്ഞാനം തന്നെയാണ് ഉണ്ടാകുന്നത്. അതിന്റെ ശേഷം മനസ്സാകുന്ന ഇന്ദ്രിയങ്ങളെക്കൊണ്ട് സ്വന്തം ദശമത്വത്തെ സാക്ഷാൽകരിക്കുന്നു. പ്രത്യക്ഷജ്ഞാനമെല്ലാം ഇന്ദ്രിയജന്യമാണെന്നതാണ് ഇവിടെ കാരണം. അതുകൊണ്ട് ആത്മാവിന്റെയും ആത്മാവിൽ ഇരിക്കുന്ന സുഖദുഃഖാദികളുടേയും പ്രത്യക്ഷത്തിലും ഇന്ദ്രിയമാകുന്ന കരണം കൊണ്ടുള്ള ജന്യത്വം അവശ്യം സ്വീകരിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ബാഹ്യങ്ങളായ ചക്ഷുരാദീന്ദ്രിയങ്ങൾക്ക് ആന്തരപ്രത്യക്ഷത്തെയുണ്ടാക്കുവാൻ സാമർത്ഥ്യമില്ല. പരിശേഷേണ മനസ്സിനെത്തന്നെ അന്വയവ്യതിരേകം വഴിക്ക് പ്രത്യക്ഷജ്ഞാനത്തിന്ന് കരണമായി സ്വീകരിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ആന്തരപ്രത്യക്ഷത്തിന്ന് കരണമായി മനസ്സിനെ സ്വീകരിക്കാതിരുന്നാൽ 'ഞാൻ സുഖിയാണ്, ഞാൻ ദുഃഖിയാണ്' എന്ന സുഖദുഃഖാദികളുടെ പ്രത്യക്ഷജ്ഞാനം അപ്രമയായിത്തീരും. അതുകൊണ്ട് പത്താമൻ മനസ്സുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് തന്റെ ദശമത്വത്തെ സാക്ഷാൽകരിച്ചതെന്നു സിദ്ധമായി. ആ വാക്യംകൊണ്ടുമാത്രം ആ സാക്ഷാൽകാരം ഉണ്ടാവുന്നതല്ല.

സമാധാനം :— സുഖദുഃഖാദികളുടെ സാക്ഷാൽകാരത്തിന്നു കരണമായി മനസ്സിന്ന് ഇന്ദ്രിയത്വം സിദ്ധമായെങ്കിലേ ആ ദശമന്റെ സാക്ഷാൽകാരത്തിൽ മനസ്സ് കരണമാകയുള്ളൂ. മനസ്സ് ഇന്ദ്രിയമല്ലെന്ന് പ്രത്യക്ഷപ്രമാനിരൂപണാവസരത്തിൽ പറഞ്ഞുകഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു.

കൂടാതെ—സുഖദുഃഖാദികളുടെ ജ്ഞാനം നിത്യസാക്ഷിരൂപമാകയാൽ ഒരു കരണംകൊണ്ടുമുണ്ടാകുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ട്

സുഖാദിജ്ഞാനത്തിൻെറ കരണംവഴിക്ക് മനസ്സിന്ന് ഇന്ദ്രിയത്വം സംഭവിക്കുന്നതല്ല.

ശങ്ക :— സുഖദുഃഖാദിജ്ഞാനം നിത്യസാക്ഷിസ്വരൂപമാണെന്ന് സ്വീകരിക്കുന്നപക്ഷം അതിന്ന് ഉൽപത്തിവിനാശങ്ങൾ സംഭവിക്കുന്നതല്ല. എന്നു മാത്രമല്ല, 'എനിക്കിപ്പോൾ സുഖജ്ഞാനമുണ്ടായി, ദുഃഖജ്ഞാനം നശിച്ചു' എന്ന ലോകാനുഭവത്തിന്നു വിരോധവും വരും. കാലാന്തരത്തിൽ സുഖദുഃഖാദികളുടെ സ്മൃതിയുമുണ്ടാകുന്നതല്ല. എന്തെന്നാൽ അനുഭവനാശത്തിൽനിന്നുണ്ടാകുന്ന സംസ്കാരത്തിൽനിന്നാണ് സ്മൃതിയുണ്ടാകുന്നത്.

സാക്ഷിചൈതന്യത്തിന്ന് ഉൽപത്തിവിനാശങ്ങളില്ലെങ്കിലും അതിൻെറ വിഷയങ്ങളായ സുഖദുഃഖാദികളുടെ ഉൽപത്തിവിനാശങ്ങളെക്കൊണ്ട് സാക്ഷിചൈതന്യമാകുന്ന അനുഭവത്തിലും ഉൽപത്തിവിനാശവ്യവഹാരം സംഭവിക്കുന്നതാണ്. അങ്ങനെ സംസ്കാരങ്ങളുടെ ഉൽപത്തികൊണ്ട് കാലാന്തരത്തിൽ സുഖദുഃഖാദികളുടെ സ്മൃതിയും ഉണ്ടാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് സുഖദുഃഖാദികളുടെ ജ്ഞാനത്തിന്ന് മനസ്സ് കരണമാകണമെന്നില്ല.

ഇപ്രകാരം ആത്മസാക്ഷാൽകാരത്തിലും മനസ്സ് കരണമല്ല. എന്തെന്നാൽ—ശ്രുതി ശുദ്ധാത്മാവിനെ മനസ്സിന്നും വാക്കിന്നും വിഷയമല്ലെന്നു പറയുന്നു. ഇങ്ങനെതന്നെ സോപാധികമായ ആത്മാവിനെ സാക്ഷാൽകരിപ്പാനും മനസ്സ് കരണമാകുന്നതല്ല. എന്തെന്നാൽ—''കാമഃ സങ്കല്പോ വിചികിത്സാ'' ഇത്യാദി ശ്രുതികൾ മനസ്സിനെ വൃത്തിജ്ഞാനത്തിൻെറ ഉപാദാനകാരണമായി പറയുന്നു. ഉപാദാനകാരണം അതിൻെറ കാര്യത്തിന്ന് കരണമാമാകുന്നതല്ല. നിമിത്തകാരണം മാത്രമേ കരണമാവുകയുള്ളു. ഘടത്തിൻെറ ഉപാദാനകാരണമായ മൃത്തിക അതിൻെറ കരണമാകുന്നില്ല. കിന്തു—നിമിത്തകാരണങ്ങളായ ദണ്ഡം മുതലായവയാകുന്നു.

അതുപോലെ വൃത്തിജ്ഞാനത്തിൻെറ ഉപാദാനകാരണമായ മനസ്സ് വൃത്തിജ്ഞാനത്തിന്ന് കരണമാകുന്നില്ല. ചാക്ഷുഷജ്ഞാനത്തിൻെറ ഉൽപത്തിക്ക് സൂര്യാദികളുടെ ആലോകം ചക്ഷുരിന്ദ്രിയത്തിന്ന് സഹകാരിയാകുന്നതുപോലെ മനസ്സും ശബ്ദാദിപ്രമാണങ്ങളുടെ സഹകാരി മാത്രമാകുന്നു. ആലോകത്തിന്ന് പ്രത്യേ

കം പ്രാമാണ്യമില്ലാത്തതുപോലെ മനസ്സിന്നും പ്രത്യേകം പ്രാമാണ്യമില്ല.

കൂടാതെ—ചക്ഷുസ്സ് മുതലായ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്ക് രൂപം മുതലായവ അസാധാരണവിഷയങ്ങളാകുന്നു. അതുപോലെ മനസ്സിന്ന് ഒരസാധാരണവിഷയവുമില്ല. അന്തഃകരണവും അതിന്റെ സുഖദുഃഖാദിധർമ്മങ്ങളും സാക്ഷിഭാസ്യങ്ങൾ മാത്രമാണ്. അസാധാരണ വിഷയമില്ലാത്തതുകൊണ്ടും മനസ്സ് ആ സാക്ഷാൽകാരത്തിന്ന് കരണമാകുന്നില്ല. ഇത് ആചാര്യാഭിമതവും ആകുന്നു:—

"പ്രമാണസഹകാരിത്വാദ്
വിഷയസ്യാപ്യഭാവതഃ
ന പ്രമാണം മനോ ഽസ്മാകം
പ്രമാദേരാശ്രയത്വതഃ"

(അർത്ഥം)—പ്രമാണത്തിന്ന് സഹകാരി ആകയാലും അസാധാരണ വിഷയം ഇല്ലായ്കയാലും പ്രമാജ്ഞാനം മുതലായവയ്ക്ക് ആശ്രയമാകയാലും മനസ്സിനെ പ്രമാണമായി വേദാന്തസിദ്ധാന്തം സ്വീകരിക്കുന്നില്ല.

കൂടാതെ—പ്രമാണജന്യമായ അപരോക്ഷജ്ഞാനം മാത്രമേ അപരോക്ഷഭ്രമത്തെ നിവർത്തിപ്പാൻ ശക്തമാകുന്നുള്ളു. അതുകൊണ്ട് 'ഞാൻ പത്താമനാകുന്നു' എന്ന സാക്ഷാൽകാരത്തിന്ന് മനസ്സ് കരണമാകുന്നില്ലെങ്കിലും 'നീ പത്താമനാകുന്നു' എന്ന വാക്യത്തിന്ന് കരണമാകുന്നു എന്നു സിദ്ധിച്ചു ഇപ്രകാരം 'തത്വമസി' എന്ന വാക്യത്തിലും തൽപദത്തിന്റെ ലക്ഷ്യ ർത്ഥമായ ബ്രഹ്മത്തിന്ന് ത്വംപദത്തിന്റെ ലക്ഷ്യാർത്ഥമായ സാക്ഷിയോട് എങ്ങനേയും അഭേദംതന്നെയുണ്ട്. ഇങ്ങനെ അനാവൃതസാക്ഷിയോട് താദാത്മ്യമുള്ളതുകൊണ്ട് ബ്രഹ്മം നിത്യാപരോക്ഷം ആകുന്നു.

(തഥാച ശ്രുതിഃ)—

"യത് സാക്ഷാദപരോക്ഷാത് ബ്രഹ്മ"

(അർത്ഥം)—ബ്രഹ്മം എല്ലാ പ്രാണികളുടേയും ആത്മാവാകയാൽ സാക്ഷാൽ അപരോക്ഷസ്വരൂപമാകുന്നു.

ഇങ്ങനെയുള്ള അപരോക്ഷബ്രഹ്മത്തെ പ്രതിപാദിക്കുന്ന

'തത്വമസി' മുതലായ മഹാവാക്യങ്ങളിൽനിന്ന് 'അഹംബ്രഹ്മാസ്മി' എന്നിങ്ങനെയുള്ള അപരോക്ഷപ്രമതന്നെയുണ്ടാകുന്നു.

ഇവിടെ അപരോക്ഷം, പ്രത്യക്ഷം, സാക്ഷാൽകാരം എന്നീ മൂന്നു ശബ്ദങ്ങളും ഒരേ അർത്ഥത്തെ പറയുന്നവയാകുന്നു.

ശങ്ക:— 'തത്വമസി' എന്ന വാക്യത്തിൽനിന്ന് ഉണ്ടാകുന്ന 'അഹംബ്രഹ്മാസ്മി' എന്നുള്ള അപരോക്ഷപ്രമ എല്ലാ ലോകങ്ങൾക്കും ആ വാക്യശ്രവണംകൊണ്ട് ഉണ്ടാകേണ്ടതാണ്.

സമാധാനം:— വിവേകാദി സാധനചതുഷ്ടയസമ്പന്നനും തത്വം പദാർത്ഥങ്ങളെ ശോധനചെയ്തവനും ശ്രവണമനന നിദിദ്ധ്യാസനങ്ങളെക്കൊണ്ട് അസംഭാവനയേയും വിപരീതഭാവനയേയും നിവർത്തിച്ചിട്ടുള്ളവനും ആയ അധികാരിപുരുഷനുമാത്രം 'തത്വമസി' എന്ന വാക്യത്തിൽനിന്ന് 'അഹംബ്രഹ്മാസ്മി' എന്ന അപരോക്ഷപ്രമയുണ്ടാകുന്നു. ഇപ്പറഞ്ഞ ഗുണങ്ങളില്ലാത്ത പുരുഷന്ന് ഉണ്ടാകുന്നതല്ല.

ഈ അപരോക്ഷപ്രമയുടെ ഉൽപത്തിക്ക് 'തത്വമസി' എന്ന വാക്യമാണ് കരണം; മനസ്സല്ല. എങ്കിലും ശ്രവണാദികളെക്കൊണ്ട് സംസ്കരിച്ച ശുദ്ധമനസ്സ് അതിന്നു സഹകാരിയാകുന്നു.

അഥവാ—ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരത്തിന്നു വേദവാക്യവും കരണമാകുന്നു. ഈ അർത്ഥം യുക്തികൊണ്ടുമാത്രം സിദ്ധമല്ല. ശ്രുതിസിദ്ധവുമാകുന്നു. (തഥാച ശ്രുതിഃ)—

"സർവ്വേ വേദാഃ യൽപദമാമനന്തി"

"തം ത്വൌപനിഷദം പുരുഷം പൃച്ഛാമി"

"നാ വേദവിന്മനുതേ തം ബൃഹന്തം."

(അർത്ഥം)—എല്ലാ വേദങ്ങളും പരമാത്മപദത്തെ സാക്ഷാത്തായും പരമ്പരയായും പറയുന്നു. അതായത്—പരമാത്മസാക്ഷാത്കാരത്തെയുണ്ടാക്കുന്നു.

ഉപനിഷത്താകുന്ന ശബ്ദപ്രമാണംകൊണ്ടുമാത്രം അറിയത്തക്ക പരമാത്മാവിൻെറ സ്വരൂപത്തെ നിന്നോട് ചോദിക്കുന്നു.

വേദാന്തവാക്യജ്ഞാനമില്ലാത്ത പുരുഷൻ ബ്രഹ്മത്തെ അറിവാൻ ശക്തനല്ല.

ഇത്യാദിശ്രുതികൾ ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരത്തിന്ന് വേദാന്തവാക്യവും പ്രമാണമാണെന്ന് പറയുന്നു.

കൂടാതെ—"മനസൈവാനു ദ്രഷ്ടവ്യഃ"

"ദൃശ്യതേ ത്വഗ്ര്യയാ ബുദ്ധ്യാ" ഇത്യാദി ശ്രുതികൾ ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരത്തിന്ന് ശുദ്ധമനസ്സിനെ സഹകാരിയായി പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് ആ ശ്രുതികൾക്ക് അന്യോന്യവിരോധം ഇല്ല.

ഒരുപക്ഷേ ഇപ്പറഞ്ഞ ശ്രുതികൊണ്ട് മനസ്സിനെ ആത്മസാക്ഷാൽകാരത്തിന്ന് കരണമായി സ്വീകരിക്കാതിരുന്നാൽ അതിനെ നിഷേധിച്ച "യന്മനസാ ന മനുതേ", "അപ്രാപ്യ മനസാ സഹ" ഇത്യാദി ശ്രുതികൾക്ക് വിരോധം സംഭവിക്കും. തന്നിവൃത്തിക്കുവേണ്ടി ആ ശ്രുതികൊണ്ട് മനസ്സിനെ സഹകാരി കാരണമായി സ്വീകരിക്കുന്നത് നന്നായിരിക്കും.

"യദ്വാചാനഭ്യുദിതം"

"യതോ വാചോ നിവർത്തന്തേ"

ഇത്യാദി ശ്രുതികൾ ആത്മസാക്ഷാൽകാരത്തിന്ന് വാക്യപ്രമാണത്തെ നിഷേധിച്ചിട്ടുണ്ടെങ്കിലും ശബ്ദശക്തി വൃത്തിയെ മാത്രമാണ് നിഷേധിച്ചിരിക്കുന്നത്. അതായത്—വാക്യാർത്ഥംകൊണ്ട് ബ്രഹ്മബോധമുണ്ടാകയില്ലെന്നാണ് പറഞ്ഞിട്ടുള്ളത്. ഭാഗത്യാഗലക്ഷണകൊണ്ട് തത്വമസ്യാദിവാക്യങ്ങൾ ബ്രഹ്മത്തെ ബോധിപ്പിക്കുക തന്നെ ചെയ്യും. അതുകൊണ്ട് ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരത്തിന്ന് തത്വമസ്യാദി മഹാവാക്യങ്ങൾതന്നെ കരണമായിത്തീരുന്നു.

ഇതി ശാബ്ദീ പ്രമാ

സമാപ്താ.

അഥ

അർത്ഥാപത്തിപ്രമാനിരൂപണം.

"അനുപപദ്യമാനാർത്ഥദർശനാൽ തദുപപാദക ഭൂതാർത്ഥാന്തരകല്പനം = അർത്ഥാപത്തിപ്രമാ."

(അർത്ഥം)—അനുപപദ്യമാനമായ (അസംഭാവ്യമായ) അർത്ഥത്തിന്റെ ജ്ഞാനംകൊണ്ട് ആ അർത്ഥത്തെ ഉപപാദിക്കുന്ന അർത്ഥാന്തരത്തിന്റെ കല്പനയെ അർത്ഥാപത്തിപ്രമയെന്നു പറയുന്നു.

പകൽ ഉണ്ണാത്ത ദേവദത്തന്റെ ശരീരത്തിന്നുള്ള സ്ഥൌല്യമാകുന്ന പീനത്വം രാത്രി ഭോജനമില്ലാതെ (രാത്രിയിലുണ്ണാതെ) സംഭാവ്യമല്ലാത്തതിനാൽ ആ പീനത്വജ്ഞാനംകൊണ്ട് ദേവദത്തന്റെ രാത്രി ഭോജനത്തെ (ദേവദത്തൻ രാത്രിയിലുണ്ണാറുണ്ടെന്നു) കല്പിക്കുന്നു. ആ കല്പനയെ അർത്ഥാപത്തിപ്രമയെന്ന് പറയുന്നു. പകൽ ഉണ്ണാത്ത പുരുഷന്റെ പീനത്വം രാത്രി ഭോജനമില്ലാതെ സംഭവിക്കുന്നതല്ല എന്ന ജ്ഞാനം അർത്ഥാപത്തിപ്രമയ്ക്ക് കരണമാകയാൽ അർത്ഥാപത്തിപ്രമാണമെന്ന് പറയപ്പെടുന്നു. ഈ പുരുഷൻ രാത്രിയിലുണ്ണുന്നു എന്ന ജ്ഞാനം അർത്ഥാപത്തിപ്രമയാകുന്നു.

നൈയായികൻ അർത്ഥാപത്തിപ്രമാണത്തെ അംഗീകരിക്കുന്നില്ല. വ്യതിരേകാനുമാനംകൊണ്ടുതന്നെ ആ രാത്രിഭോജനത്തിന്റെ ജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുന്നു എന്നു പറയുന്നു.

ആ അനുമാനം ഇങ്ങനെയാകുന്നു:—"അയം ദേവദത്തഃ രാത്രൌ ഭുങ്ക്തെ ദിവാഽഭുഞ്ജാനത്വേ സതി പീനത്വാൽ യന്നൈവം തന്നൈവം യഥാ ദിവാ രാത്രാവഭുഞ്ജാനഃ"

(അർത്ഥം—ഈ ദേവദത്തൻ പകൽ ഉണ്ണാതെ പീനത്വമുള്ളവനായി (തടിച്ചവനായി) കാണപ്പെടുന്നതുകൊണ്ട് രാത്രിയിൽ ഉണ്ണുന്നവനാകുന്നു. രാത്രിയിൽ ഉണ്ണാത്തവൻ പകലും ഉണ്ണാതിരുന്നാൽ തടിക്കുന്നതല്ല. ഇങ്ങനെ അർത്ഥാപത്തിപ്രമാണം ഈ വ്യതിരേകാനുമാനത്തിൽ അന്തർഭൂതമാകയാൽ പ്രത്യേകം ഒരു പ്രമാണമായി സ്വീകരിക്കപ്പെടേണ്ടതായിട്ടില്ല.

ഈ നൈയായികമതം ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ അനുമിതിപ്രമയെ നിരൂപണം ചെയ്യുന്നേടത്ത് ഈ മതത്തെ ഖണ്ഡിച്ചിട്ടുണ്ട്. ആ വ്യതിരേകാനുമാനംകൊണ്ട് രാത്രിഭോജനജ്ഞാനം സംഭവിക്കാത്തതുകൊണ്ടും ഈ അർത്ഥാപത്തിപ്രമാണംകൊണ്ടുമാത്രം രാത്രിഭോജനജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുന്നതുകൊണ്ടും അർത്ഥാപത്തിയെ ഒരു പ്രത്യേകം പ്രമാണമായി സ്വീകരിക്കേണ്ടതാണ്.

കൂടാതെ—നൈയായികൻ വ്യതിരേകാനുമാനംകൊണ്ട് ഏതു പദാർത്ഥത്തിന്റെ ജ്ഞാനത്തെ സ്വീകരിക്കുന്നുവോ ആ പദാർത്ഥ

ത്തിന്റെ ജ്ഞാനം അർത്ഥാപത്തിപ്രമാണം കൊണ്ടുതന്നെ സംഭവിക്കുകയാൽ വ്യതിരേക്യനുമാനത്തെ സ്വീകരിക്കുന്നതു നിരർത്ഥകം തന്നെയാണ്.

ഇപ്പറഞ്ഞ അർത്ഥാപത്തിപ്രമ ദൃഷ്ടാർത്ഥാപത്തിയെന്നും ശ്രുതാർത്ഥാപത്തിയെന്നും രണ്ടുതരത്തിലാകുന്നു.

ദൃഷ്ടമായ അർത്ഥത്തെ ദൃഷ്ടാർത്ഥമെന്നും ദൃഷ്ടാർത്ഥത്തിന്റെ അനുപപത്തിയിൽനിന്ന് തദുപപാദകമായ അർത്ഥാന്തരകല്പനയെ ദൃഷ്ടാർത്ഥാപത്തിയെന്നും പറയുന്നു.

ശ്രുതമായ അർത്ഥത്തെ ശ്രുതാർത്ഥമെന്നും ശ്രുതമായ അർത്ഥത്തിന്റെ അനുപപത്തിയിൽനിന്ന് തദുപപാദമായ അർത്ഥാന്തരത്തിന്റെ കല്പനയെ ശ്രുതാർത്ഥാപത്തിയെന്നും പറയുന്നു.

ഈ അർത്ഥാപത്തികളിൽ ഒന്നാമത്തെ ദൃഷ്ടാർത്ഥാപത്തിയുടെ ഉദാഹരണത്തെ പറയാം.

കരണാദിദോഷത്തോടുകൂടിയവന്ന് മുമ്പിലുള്ള ശുക്തിയിൽ രജതത്തെ വിഷയീകരിക്കുന്ന ''ഇദം രജതം'' എന്ന ഭ്രമമാകുന്ന വിശിഷ്ടാനുഭവം ഉണ്ടാകുന്നു. ആ അനുഭവത്തിന്ന് വിഷയമായ രജതത്തിന്റെ ശുക്തിയാകുന്ന അധിഷ്ഠാനത്തിന്റെ ജ്ഞാനത്തിന്നുശേഷം ''നേദം രജതം'' എന്ന ബാധപ്രതീതമാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് രജതത്തിന്റെ ബാധ്യത്വത്തെ ദൃഷ്ടാർത്ഥം എന്നു പറയുന്നു. ആ ബാധ്യത്വമാകുന്ന ദൃഷ്ടാർത്ഥം രജതത്തെ സത്യമായി അംഗീകരിക്കുന്ന പക്ഷം സംഭാവ്യമല്ല. ഇങ്ങനെ രജതത്തിന്റെ ബാധ്യത്വമാകുന്ന ദൃഷ്ടാർത്ഥം രജതത്തിന്റെ മിഥ്യാത്വം കൂടാതെ സംഭവിക്കാത്തതുകൊണ്ട് രജതത്തിന്റെ മിഥ്യാത്വത്തെ കല്പിക്കുന്നു. ആ കല്പനയ്ക്ക് ദൃഷ്ടാർത്ഥാപത്തിപ്രമയെന്നു പേർ.

ഇനി പ്രാസംഗികമായി ഭ്രമസ്ഥലത്തിൽ വേദാന്തസിദ്ധാന്തസമ്മതമായ അനിർവ്വചനീയഖ്യാതിയെ സാധിപ്പാൻ അന്യശാസ്ത്രങ്ങളിൽ പറഞ്ഞ ഖ്യാതികളെ നിരൂപണംചെയ്ത് ഖണ്ഡനം ചെയ്യാം.

മീമാംസകൻ ഭ്രമസ്ഥലത്തിൽ അഖ്യാതിയെ സ്വീകരിക്കുന്നു. അവരുടെ അഭിപ്രായം ഇങ്ങനെയാണ്.

എല്ലാ ജ്ഞാനവും യഥാർത്ഥം മാത്രമാണ്. ഒരു ജ്ഞാനവും അയഥാർത്ഥമായിട്ടില്ല, അതുകൊണ്ട് ഭ്രമസ്ഥലത്തിൽ "ഇദം രജതം" എന്ന വിശിഷ്ടഭ്രമജ്ഞാനത്തിൽ ഒരു പ്രമാണവുമില്ല.

ശങ്ക:— "ഇദം രജതം" എന്ന ജ്ഞാനത്തെ വിശിഷ്ട ജ്ഞാനമായി സ്വീകരിക്കാതിരുന്നാൽ രജതജ്ഞാനാനന്തരം രജതാർത്ഥിയായവൻ പുരോവർത്തിയായ ശുക്തിയിൽ പ്രവർത്തിക്കാതിരിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. രജതാർത്ഥിയായ പുരുഷൻ പുരോവർത്തിയായ ശുക്തിയിൽ പ്രത്യക്ഷമായി പ്രവർത്തിച്ചുകാണുന്നു. ആ പ്രവൃത്തിയുടെ അനുപപത്തികൊണ്ട് "ഇദം രജതം" എന്ന ജ്ഞാനം വിശിഷ്ടഭ്രമ ജ്ഞാനമാണെന്നുതന്നെ സിദ്ധമാകുന്നുണ്ട്.

സമാധാനം:— "ഇദം രജതം" എന്ന ജ്ഞാനത്തെ വിശിഷ്ടഭ്രമമായി സ്വീകരിക്കാതിരുന്നാലും രജതാർഥി പുരോവർത്തിയായ ശുക്തിയിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നതിൽ തെററില്ല. എന്തെന്നാൽ— "ഇദം രജതം" എന്നത് ഒരു വിശിഷ്ടഭ്രമജ്ഞാനമല്ല. കിന്തു— രണ്ടു ജ്ഞാനമാകുന്നു. ഇദം എന്നത് പുരോവർത്തിയായ വിഷയത്തിൻെറ പ്രത്യക്ഷജ്ഞാനമാകുന്നു. രജതം എന്നത് രജതമായ വിഷയത്തിൻെറ സ്മൃതിയാകുന്നു. ഈ ജ്ഞാനം രണ്ടും യഥാർഥം തന്നെയാകുന്നു' ആ രണ്ടു ജ്ഞാനങ്ങൾക്കും ആ രണ്ടു ജ്ഞാനങ്ങളുടെ വിഷയങ്ങളായ പുരോവർത്തിവസ്തു, രജതം എന്ന രണ്ടിന്നും പരസ്പരം ഭേദമുണ്ട്. പരന്തു—ദോഷബലംകൊണ്ട് രണ്ടു ജ്ഞാനങ്ങളുടെ ഭേദത്തേയും രണ്ടു വിഷയങ്ങളുടെ ഭേദത്തേയും അറിവാൻ കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല. അവയുടെ ഭേദത്തെ ഗ്രഹിക്കാത്തതുകൊണ്ടുതന്നെ പുരോവർത്തിയായ ശുക്തിയിൽ രജതാർത്ഥിക്ക് പ്രവൃത്തിയുണ്ടാവാം. അതുകൊണ്ട് ആ പ്രവൃത്തിക്കുവേണ്ടി വിശിഷ്ടഭ്രമജ്ഞാനത്തെ കല്പിക്കുന്നത് നിരർത്ഥകമാകുന്നു. ഏതെങ്കിലും ജ്ഞാനം അയഥാർത്ഥമാണെന്നു പറയുന്നപക്ഷം ഒരു ജ്ഞാനത്തേയും യഥാർത്ഥമാണെന്നു നിശ്ചയിപ്പാൻ സാധിക്കുന്നതല്ല. എല്ലാ ജ്ഞാനങ്ങളിലും യഥാർത്ഥത്വത്തിൻെറ സംശയമുണ്ടാകുന്നതുകൊണ്ടു യഥാർത്ഥജ്ഞാനംകൊണ്ട് സാധിക്കേണ്ടുന്ന പ്രവൃത്തി, നിവൃത്തി മുതലായവയ്ക്ക് ലോപവും വരും. ഇതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ്—

"ജ്ഞാനസ്യ വ്യഭിചാരിത്വേ
വിശ്വാസഃ കിന്നിബന്ധനഃ" എന്ന് ശാസ്ത്രകാരന്മാർ പറഞ്ഞിട്ടുള്ളത്. ഇങ്ങനെ രജതത്വ വിശിഷ്ടഭ്രമമാകുന്ന അനുഭവത്തി

ന്റെ അഭാവംകൊണ്ടു് അനുഭൂതമായ രജതത്തിന്റെ ദൃഷ്ടബാധ്യത്വം ആ രജതത്തിന്റെ മിഥ്യാത്വത്തെ കല്പിക്കുന്നു എന്ന വേദാന്തിവാക്യം ശരിയല്ല.

ഈ അഖ്യാതിവാദികളായ മീമാംസകന്മാരുടെ മതം സമ്മതിക്കത്തക്കതല്ല. അനുമാനപ്രമാണംകൊണ്ടു് വിശിഷ്ടഭ്രമജ്ഞാനത്തെ സാധിപ്പാൻ കഴിയുന്നതുകൊണ്ടു് അഖ്യാതിവാദികളുടെ വിശിഷ്ടഭ്രമജ്ഞാനത്തിൽ പ്രമാണമില്ലെന്ന അഭിപ്രായം ശരിയല്ല. ആ അനുമാനപ്രയോഗം ഇങ്ങനെയാണ്—

"പുരോവർത്തിനി രജതാർത്ഥപ്രവൃത്തിഃ
വിശിഷ്ടജ്ഞാനസാദ്ധ്യാ പ്രവൃത്തിത്വാൽ സംവാദി
പ്രവൃത്തിവൽ."

(അർത്ഥം)—പുരോവർത്തിയായ ശുക്തിയിലുള്ള രജതാർത്ഥിയുടെ പ്രവൃത്തി പ്രവൃത്തിയാകയാൽ 'ഇദം രജതം' എന്ന വിശിഷ്ടജ്ഞാനം കൊണ്ടു് സാധിക്കേണ്ടതാണ്. ലോകത്തിലെ എല്ലാ പ്രവൃത്തികളും വിശിഷ്ടജ്ഞാനംകൊണ്ടുമാത്രം സാധിക്കേണ്ടവയാകുന്നു. സത്യരജതമായ വിഷയത്തിലെ പ്രവൃത്തി 'ഇദം രജതം' എന്ന പുരോവർത്തി ഇവിടെ രജതം വിശേഷ്യം; രജതത്വം വിശേഷണം. ഈ വിശേഷ്യവിശേഷണങ്ങളോടുകൂടിയ ജ്ഞാനം, അതായതു്—രജതത്തിലുള്ള രജതത്തോടുകൂടിയ രജതത്തിന്റെ ജ്ഞാനം എന്നർത്ഥം. രജരവിശേഷ്യക രജതത്വപ്രകാരകവിശിഷ്ടജ്ഞാനംകൊണ്ടു് സാധിക്കേണ്ടതാണ് എന്നു് ഇവിടെ ദൃഷ്ടാന്തം.

കൂടാതെ—അഖ്യാതിവാദികൾ ജ്ഞാനത്തെ മുഴുവൻ യഥാർത്ഥമെന്നു പറഞ്ഞതു് ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ—എല്ലാ ജ്ഞാനവും സ്വരൂപേണ യഥാർത്ഥമാണെങ്കിലും വിഷയത്തിന്റെ ബാധകൊണ്ടും ബാധയില്ലായ്മകൊണ്ടും ആ ജ്ഞാനം യഥാർത്ഥവും അയഥാർത്ഥവും ആകുന്നതാണ്. അതായതു്—ഏതു് ജ്ഞാനത്തിന്റെ വിഷയം ബാധിതമല്ലയോ ആ ജ്ഞാനത്തെ യഥാർത്ഥമെന്നു പറയുന്നു. "അയം ഘടഃ, അയം പടഃ' ഇത്യാദികൾ ഇവിടെ ദൃഷ്ടാന്തങ്ങളാണ്. ഏതു് ജ്ഞാനത്തിന്റെ വിഷയം ബാധിതമാകുന്നുവോ ആ ജ്ഞാനത്തെ അയഥാർത്ഥം എന്നു പറയുന്നു. ശുക്തിയിലെ 'ഇദം രജതം' എന്നും രജ്ജുവിലെ 'അയം സർപ്പഃ' എന്നും മററും ഇവിടെ ദൃഷ്ടാന്തങ്ങളാകുന്നു.

'ഇദം രജതം' എന്ന ജ്ഞാനത്തെ രജതമാകുന്ന വിഷയത്തിന്റെ ബാധകൊണ്ട് ഭ്രമമായി സ്വീകരിക്കാത്തപക്ഷം 'നേദം രജതം' എന്ന ഉത്തരജ്ഞാനംകൊണ്ട് പുരോവർത്തിയായ ശുക്തിയിൽ പ്രതീതമായ രജതത്തിന്റെ ബാധ ഇല്ലാതിരിക്കണം. എന്തെന്നാൽ—പ്രാപ്തമായ അർത്ഥത്തിന്ന് മാത്രമാണ് പ്രതിഷേധമുണ്ടാകുന്നത്. അപ്രാപ്തമായ അർത്ഥത്തിന്ന് പ്രതിഷേധമുണ്ടാകുന്നതല്ല.

ശങ്ക:— 'നേദം രജതം' എന്ന ജ്ഞാനംകൊണ്ട് 'ഇദം രജതം' എന്ന ജ്ഞാനത്തിന്നോ ആ ജ്ഞാനത്തിന്റെ വിഷയമായ രജതത്തിന്നോ ബാധയുണ്ടാകുന്നതല്ല. കിന്തു—ആ രജതത്തിലുള്ള പ്രവൃത്തി, വ്യവഹാരം മുതലായവക്കാണ് ബാധയുണ്ടാകുന്നത്.

സമാധാനം:— 'നേദം രജതം' എന്ന ജ്ഞാനത്തിൽ പുരോവർത്തിയായ ശുക്തിയിലുള്ള രജതത്തിന്റെ നിഷേധമാണ് എല്ലാവക്കും അനുഭവമായിട്ടുള്ളത്. അല്ലാതെ വ്യവഹാരത്തിന്റെ നിഷേധമല്ല. ആ ജ്ഞാനം രജതവ്യവഹാരത്തെ നിവർത്തിക്കുന്നു എന്നു പറയുന്നപക്ഷം 'നേദം രജതം' എന്ന വ്യവഹാരവും ആ ജ്ഞാനത്തിന്റെ ആകാരമാകേണ്ടിയിരുന്നു. അത് അങ്ങനെയുള്ള ജ്ഞാനത്തിന്റെ ആകാരമല്ലാത്തതുകൊണ്ട് 'നേദം രജതം' എന്ന നിഷേധത്തിന്റെ ബലത്താൽ 'ഇദം രജതം' എന്ന വിശിഷ്ടഭ്രമജ്ഞാനംതന്നെയെന്ന് സിദ്ധമാകുന്നു. ആ വിശിഷ്ടഭ്രമജ്ഞാനംതന്നെയാണ് പുരോവർത്തിയായ ശുക്തിയിൽ രജതാർത്ഥിയുടെ പ്രവൃത്തിക്ക് കാരണമായിട്ടുള്ളത്. അഖ്യാതിവാദി പറഞ്ഞ ഭേദാഗ്രഹം ആ പ്രവൃത്തിക്ക് കാരണമല്ല. ആ ഭേദജ്ഞാനത്തിന്റെ അഭാവമാകുന്ന ഭേദാഗ്രഹത്തെതന്നെ ആ പ്രവൃത്തിക്ക് കാരണമായി സ്വീകരിക്കുന്നപക്ഷം ആ ഭേദാഗ്രഹം എപ്പോഴും ഉള്ളതുകൊണ്ട് ആ പ്രവൃത്തി എപ്പോഴും ഉണ്ടായിക്കൊണ്ടിരിക്കേണ്ടതാണ്.

കൂടാതെ—അഖ്യാതിവാദി ആ രജതത്തിന്റെ സ്മൃതികൊണ്ടാണ് രജതാർത്ഥി പ്രവർത്തിക്കുന്നതെന്നു പറയുന്നു. അതു ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ—ആ സ്മൃതിക്ക് വിഷയമായ രജതം ദേശാന്തരത്തിലാണുള്ളത്; പുരോവർത്തിയായ ശുക്തിയിലില്ല, അതിനാൽ സ്മൃതികൊണ്ട് രജതാർത്ഥിക്ക് ദേശാന്തരത്തിൽ മാത്രമേ പ്രവൃത്തിയുണ്ടാകയുള്ളൂ. അതുകൊണ്ട് അഖ്യാതവാദികൾ സ്മൎയ്യമാണമായ രജതത്തെ പുരോവർത്തിയായ ശുക്തിയിൽ ആരോപണംചെയ്ത് രജതപ്ര

കാരകമായി പുരോവർത്തിവിശേഷ്യകമായ 'ഇദം രജതം' എന്ന വിശിഷ്ടജ്ഞാനത്തെതന്നെ ആ പ്രവൃത്തിക്ക് കാരണമായി സ്വീകരിക്കേണ്ടതാകുന്നു. ആ വിശിഷ്ടഭ്രമജ്ഞാനം നിർവ്വിഷയമാകുന്നതല്ല; സവിഷയംതന്നെ എന്നു പറയപ്പെടേണ്ടതാണ്.

കൂടാതെ—'നേദം രജതം' എന്ന ജ്ഞാനംകൊണ്ട് ആ രജതമാകുന്ന വിഷയത്തിന്ന് പുരോവർത്തിയായ ശുക്തിയിൽതന്നെ ബാധ കാണുന്നുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് ആ രജതത്തെ സംബന്ധിച്ച അബാധ്യത്വത്തിന്റെ അനുപപത്തികൊണ്ട് ആ രജതത്തിൽ മിഥ്യാത്വം സംഭവിക്കുന്നു.

ഇനി ശൂന്യവാദികളായ മാധ്യമികന്മാരുടെ അസൽഖ്യാതിമതത്തെ ഖണ്ഡിക്കാം—

ശൂന്യവാദിയുടെ മതത്തിൽ ജ്ഞാതാ, ജ്ഞാനം, ജ്ഞേയം ഇവയെല്ലാം അസൽപദാർത്ഥങ്ങളാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് അസത്താകുന്ന ശുക്തിയിൽ അസത്താകുന്ന രജതംതന്നെ 'ഇദം രജതം' എന്ന ജ്ഞാനത്തിന്ന് വിഷയമാകുന്നു. ചില താന്ത്രികന്മാരുടെ മതത്തിൽ ശുക്തി മുതലായ വ്യാവഹാരികപദാർത്ഥങ്ങളെല്ലാം അസത്തുക്കളാണെന്നില്ല. ശുക്തിയിൽ പ്രതീതമായ രജതം മുതലായവ മാത്രം അസത്തുക്കളാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് 'ഇദം രജതം' എന്ന ജ്ഞാനം അസത്തായ രജതത്തെതന്നെ വിഷയീകരിക്കുന്നു.

കൂടാതെ—ശുക്തിയുടെ ജ്ഞാനത്തിന്നുശേഷം ഈ ശുക്തിയിൽ എനിക്ക് അസത്തായ രജതത്തിന്റെ പ്രതീതി ഉണ്ടായി എന്ന അനുഭവം ലോകസാധാരണമാണ്. ഈ അനുഭവംകൊണ്ട് ആ രജതത്തിന്റെ അസത്വംതന്നെ സിദ്ധമാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് ആ ഭ്രമജ്ഞാനത്തിന്ന് വിഷയങ്ങളായ രജതാദികളെല്ലാം അസത്തുക്കൾതന്നെ എന്നു സ്വീകരിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു.

ഈ അസൽഖ്യാതിവാദികളുടെ മതവും ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ—ആ രജതത്തെ അസദ്വസ്തുവായി സ്വീകരിക്കുന്നപക്ഷം അസദ്വസ്തുവിന്റെ പ്രത്യക്ഷജ്ഞാനമുണ്ടാവാൻ പാടില്ല. അതുകൊണ്ട് രജതത്തെ വിഷയീകരിക്കുന്ന 'ഇദം രജതം' എന്ന ജ്ഞാനം പ്രത്യക്ഷമാവാൻ പാടില്ല. അസദ്വസ്തുവിന്റെ പ്രത്യക്ഷം സംഭാവ്യമാണെന്ന് പറയുന്നപക്ഷം ശശശൃംഗം, വന്ധ്യാപുത്രൻ മുതലായ അസ

ൽപദാൎത്ഥങ്ങളുടെ പ്രത്യക്ഷവും ലോകങ്ങൾക്ക് ഉണ്ടാകേണ്ടതാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് ആ രജതം അസദ്വസ്തുവാകുന്നതല്ല.

അസത്തായിട്ടുള്ള എന്തെങ്കിലും ഒരു വസ്തു ഉണ്ടെന്നോ പറയുന്നത് ഇല്ലെന്നോ? ഉണ്ടെന്നാണ് പറയുന്നതെങ്കിൽ അതിനെ അസത്തെന്നു പറവാൻ കഴിയുന്നതല്ല. ഇല്ലെന്നാണ് പറയുന്നതെങ്കിൽ അതിന്റെ ജ്ഞാനംതന്നെ സംഭാവ്യമല്ല. കാരണം—വിഷയമില്ലാതെ ഒരു ജ്ഞാനവുമുണ്ടാകാത്തതുതന്നെ. അതുകൊണ്ട് ഭ്രമജ്ഞാനത്തിന്ന് വിഷയമായ രജതാദികൾക്ക് അസത്വം എങ്ങനെയും സംഭവിക്കുന്നതല്ല.

ചില ശാസ്ത്രകാരന്മാർ ഭ്രമസ്ഥലത്തിൽ സൽഖ്യാതിയെ സ്വീകരിക്കുന്നു. അവരുടെ അഭിപ്രായം ഇങ്ങനെയാകുന്നു—

ശുക്തിയുടെ ആരംഭകങ്ങളായ അവയവങ്ങളോടുകൂടെ രജതത്തിന്റെ ആരംഭകങ്ങളായ അവയവങ്ങളും എല്ലായ്പോഴും ചേൎന്നിരിക്കുന്നുണ്ട്. ശുക്തിയുടെ അവയവങ്ങൾ സത്യങ്ങളാകുന്നതുപോലെ രജതത്തിന്റെ അവയവങ്ങളും സത്യങ്ങളാകുന്നു. ദോഷങ്ങളോടുകൂടിയ ചക്ഷുരിന്ദ്രിയം ആ അവയവങ്ങളോടു കൂടെ സംയോഗേന സംബന്ധിക്കുമ്പോൾ ആ അവയവങ്ങൾ സത്യമായ രജതത്തെയുണ്ടാക്കുന്നു. ഇതുകൊണ്ടുതന്നെ ആ രജതത്തിന്റെ സത്യതയെ വിഷയീകരിക്കുന്ന 'സദിദം രജതം' എന്ന പ്രത്യക്ഷം ലോകങ്ങൾക്കുണ്ടാകുന്നു. ശുക്തിയുടെ ജ്ഞാനംകൊണ്ട് ആ സത്യമായ രജതത്തിന്ന് സ്വാവയവങ്ങളിൽ ധ്വംസവും സംഭവിക്കുന്നു.

ഈ സൽഖ്യാതിവാദികളുടെ മതവും സമീചീനമല്ല. എന്തെന്നാൽ—ആ ശുക്തിയിൽ എപ്പോഴെങ്കിലും സത്യമായ രജതം ഉൽപന്നമാകയാണെങ്കിൽ 'നേദം രജതം' എന്ന അനുഭവംകൊണ്ട് ശുക്തിയിൽ രജതത്തിന്ന് ബാധയുണ്ടാവാൻ പാടില്ലായിരുന്നു. എന്തെന്നാൽ—സത്യമായ വസ്തുവിന്ന് ഒരിക്കലും ബാധയുണ്ടാവുന്നതല്ല. സത്യമായ വസ്തുവിന്നും ബാധയുണ്ടാകുമെങ്കിൽ സത്യമായ ശുക്തിക്കും ബാധയുണ്ടാകേണ്ടതാണ്. രജതത്തിന്റെ ബാധ എല്ലാവൎക്കും പ്രത്യക്ഷസിദ്ധമാണ്. അതുകൊണ്ട് രജതം സത്യമാണെന്നു പറവാൻ തരമില്ല.

കൂടാതെ—'സദിദം രജതം' എന്ന മേൽപറഞ്ഞ പ്രത്യക്ഷം ആ രജതത്തിന്റെ സത്തയെ വിഷയീകരിക്കുന്നില്ല. രജതത്തിന്റെ അധിഷ്ഠാനസത്തയെ മാത്രമാണ് വിഷയീകരിക്കുന്നത്. ഇങ്ങനെയുള്ള പ്രത്യക്ഷത്തിന്റെ ബലംകൊണ്ട് രജതത്തിന്റെ പ്രത്യക്ഷം സിദ്ധമാകുന്നില്ല.

കൂടാതെ—ശുക്തിയുടെ അവയവങ്ങളോടുകൂടെ രജതത്തിന്റെ അവയവങ്ങൾ എപ്പോഴും ചേർന്നിരിക്കുന്നു എന്നു പറയുന്നതും ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ—ആ രജതത്തിന്റെ ഉത്പത്തിക്ക് മുമ്പായി ശുക്തിയുടെ അവയവങ്ങൾ എങ്ങനെ പ്രത്യക്ഷമായി പ്രതീതങ്ങളായോ അങ്ങനെതന്നെ രജതത്തിന്റെ അവയവങ്ങളും പ്രത്യക്ഷമായി പ്രതീതങ്ങളാവേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. രജതം തൈജസദ്രവ്യമാകുന്നു. തൈജസദ്രവ്യത്തിന്ന് അഗ്നിയുടെ സംയോഗംകൊണ്ട് നാശമുണ്ടാകുന്നതല്ല. ഇങ്ങനെ അഗ്നിയുടെ സംയോഗംകൊണ്ട് ആ ശുക്തിയുടെ അവയവങ്ങൾ ഭസ്മമാകുമ്പോൾ ലോകങ്ങൾക്ക് ആ രജതത്തിന്റെ അവയവങ്ങൾ പ്രത്യേകം പ്രത്യക്ഷപ്പെടേണ്ടിയിരിക്കുന്നു.

കൂടാതെ—ഗുഞ്ജാപുഞ്ജത്തിൽ (കുന്നിക്കുരുവിന്റെ കൂനലിൽ) അഗ്നിയുടെ ഭ്രമമുണ്ടാകുമ്പോൾ സത്യമായ അഗ്നിയെക്കൊണ്ട് ആ ഗുഞ്ജാപുഞ്ജത്തിന്നു നാശം ഉണ്ടാകേണ്ടതാണ്. ഇങ്ങനെ അനേകവിധം ദൂഷണം സൽഖ്യാതിവാദത്തിലുള്ളതുകൊണ്ട് ആ വാദം അത്യന്തം അസംഗതംതന്നെ.

ക്ഷണികവിജ്ഞാനവാദിയായ യോഗാചാരൻ ഭ്രമസ്ഥലത്തിൽ ആത്മഖ്യാതിയെ സ്വീകരിക്കുന്നു. ആ അഭിപ്രായം ഇപ്രകാരമാകുന്നു.

ശരീരത്തിന്റെ ഉള്ളിലുള്ള ക്ഷണികവിജ്ഞാനംതന്നെ ആത്മാവാകുന്നു. വിജ്ഞാനാത്മാവിൽനിന്ന് ഭിന്നമായി ആന്തരമായും ബാഹ്യമായും ഒരു പദാർത്ഥവുമില്ല, സകല പദാർത്ഥങ്ങളും ആ വിജ്ഞാനത്തിന്റെ ആകാരവിശേഷങ്ങളാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് ശുക്തിയിൽ പ്രതീതമായ രജതവും ആന്തരവിജ്ഞാനത്തിന്റെ ധർമ്മമാകുന്നു. ആ ആന്തരരജതംതന്നെ ദോഷബലംകൊണ്ട് ബാഹ്യമായിട്ടറിയപ്പെടുന്നു. 'നേദം രജതം' എന്ന ജ്ഞാനംകൊണ്ട് ആ രജതത്തിന്ന് സ്വരൂപേണ ബാധയുണ്ടാകുന്നില്ല. കിന്തു—ആന്തരരജ

ത്തിലുണ്ടായ ഇദന്താരൂപമായ ബാഹ്യത്വത്തിന്ന് മാത്രമേ ബാധയുള്ളു. ഈ ആത്മഖ്യാതിവാദിയുടെ മതവും സമ്മതിക്കത്തക്കതല്ല. എന്തെന്നാൽ— ആ രജതാദികൾ ആന്തരങ്ങളാണെന്നതിന്നുതന്നെ തക്ക പ്രമാണമൊന്നും ഇല്ല. എല്ലാവരും ചക്ഷുരാദീന്ദ്രിയങ്ങളെക്കൊണ്ട് ആ രജതാദിപദാർത്ഥങ്ങളെ ബാഹ്യദേശത്തിൽതന്നെ കണ്ടറിയുന്നു. സുഖദുഃഖാദികളെ മാത്രം ആന്തരങ്ങളായിട്ടും അറിയുന്നു. സുഖദുഃഖാദികളെപ്പോലെ രജതാദികളും ആന്തരങ്ങളാണെന്ന് പറകയാണെങ്കിൽ ചക്ഷുരാദീന്ദ്രിയങ്ങളെക്കൂടാതെതന്നെ ആ രജതാദികളുടെ പ്രത്യക്ഷം ഉണ്ടാകേണ്ടതാണ്. ഉണ്ടാകാത്തതുകൊണ്ട് അവ ബാഹ്യങ്ങൾതന്നെ.

കൂടാതെ—'ഇദന്താ' എന്നത് സന്നിഹിതപദാർത്ഥത്തെ ആശ്രയിച്ച നിൽക്കുന്നതാകുന്നു. ആ ഇദന്തക്ക് 'നേദം രജതം' എന്ന ജ്ഞാനംകൊണ്ട് നിഷേധം സ്വീകരിക്കുന്നപക്ഷം ദൂരതയാകുന്ന അസന്നിഹിതത്വംതന്നെ പ്രാപ്തമായേക്കാം. അത്യന്തസന്നിഹിതമായ വിജ്ഞാനരൂപത്വം പ്രാപ്തമാകുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് 'നേദം രജതം' എന്ന ജ്ഞാനം ആ രജതത്തിന്റെ ഇദന്താമാത്രയെ നിഷേധിക്കുന്നുവെന്ന വിജ്ഞാനവാദിയുടെ മതത്തെ ന്യായപ്രകാശത്തിലെ ദ്വിതീയ പരിച്ഛേദത്തിൽ വിസ്തരിച്ചു ഖണ്ഡിച്ചിട്ടുണ്ട്.

നൈയായികന്മാർ ഭ്രമസ്ഥലത്തിൽ അന്യഥാഖ്യാതിയെ സ്വീകരിക്കുന്നു. അവരുടെ അഭിപ്രായം ഇങ്ങനെയാകുന്നു—

'ഇദം രജതം' എന്ന ഭ്രമജ്ഞാനത്തിന്നു വിഷയമായ രജതം പുരോവർത്തിയായ ശുക്തിയിലില്ല. അന്യസ്ഥലത്താണുള്ളത്. സത്യമായ രജതത്തിന്റെ അനുഭവത്തിൽനിന്നുണ്ടായ സംസ്കാരത്തോടുകൂടിയ പുരുഷന്റെ ദോഷത്തോടുകൂടിയ ചക്ഷുരിന്ദ്രിയത്തിന്ന് രജതതുല്യമായ പുരോവർത്തിയായ ശുക്തിയോടുകൂടെ സംയോഗസംബന്ധമുണ്ടായപ്പോൾ സാദൃശ്യദർശനംകൊണ്ട് ഉൽബുദ്ധമായ സംസ്കാരത്തിൽനിന്ന് ദേശാന്തരത്തിലുള്ള രജതത്തിന്റെ സ്മൃതിയുണ്ടാകുന്നു. അതിന്റെശേഷം ദോഷബലേന ആ പുരോവർത്തിയായ ശുക്തിതന്നെ ദേശാന്തരത്തിലുള്ള രജതരൂപേണ പ്രത്യക്ഷമാകുന്നു. അതായത്—ആ സ്മൃതി—ജ്ഞാനത്തിന്റെ വിഷയമായ രജതത്തിന്റെ രജതത്വധർമ്മം പുരോവർത്തിയായ ശുക്തിയിൽ 'ഇദം രജതം' എന്നിങ്ങനെ പ്രത്യക്ഷമായി പ്രതീതമാകുന്നു. ഇതിനെ അന്യഥാഖ്യാ

തി എന്നു പറയുന്നു. അന്യവസ്തുവിന്റെ അന്യരൂപേണയുള്ള പ്രതീതിക്ക് അന്യഥാഖ്യാതിയെന്നു പേർ.

ഇപ്രകാരം പുരോവർത്തിയായ ശുക്തി മുതലായതിലുള്ള ഭ്രാന്തിജ ജ്ഞാനംകൊണ്ടുണ്ടായ രജതാദികൾക്ക് 'നേദം രജതം' എന്നുള്ള ജ്ഞാനംകൊണ്ട് നിഷേധവും സംഭാവ്യമാണ്.

ശങ്ക:— ദേശാന്തരത്തിലുള്ള രജതത്തിന്റെ ഭാനം പുരോവർത്തിയായ ശുക്തിയിലംഗീകരിക്കുകയാണെങ്കിൽ 'ഇദം രജതം' എന്ന ഭ്രമജ ജ്ഞാനത്തിന്റെ പ്രത്യക്ഷത രജതാംശത്തിലുണ്ടാവുന്നതല്ല. എന്തെന്നാൽ—വിശിഷ്ടപ്രത്യക്ഷത്തിന്നു് വിശേഷണം, വിശേഷ്യം ഇവ രണ്ടിനോടുംകൂടെയുള്ള ഇന്ദ്രിയസന്നികർഷം കാരണമാകുന്നു. "ദണ്ഡീ പുരുഷഃ" എന്ന വിശിഷ്ടപ്രത്യക്ഷത്തിന്ന് ദണ്ഡമാകുന്ന വിശേഷണത്തോടും പുരുഷനാകുന്ന വിശേഷ്യത്തോടും ചക്ഷുരിന്ദ്രിയത്തിന്നുള്ള സംയോഗസംബന്ധം കാരണമാകുന്നു. പുരോവർത്തിയായ ശുക്തിയാകുന്ന വിശേഷ്യത്തോടുകൂടെ ചക്ഷുരിന്ദ്രിയത്തിന്ന് സംയോഗസംബന്ധമുണ്ടെങ്കിലും ദേശാന്തരവർത്തിയായ രജതമാകുന്ന വിശേഷണത്തോടുകൂടെ ചക്ഷുരിന്ദ്രിയത്തിന്ന് ഒരു സംബന്ധവുമില്ല. അതുകൊണ്ട് 'ഇദം രജതം' എന്ന ഭ്രമജ്ഞാനത്തിന്ന് ആ രജതാംശത്തിൽ പ്രത്യക്ഷരൂപതയുണ്ടാകയില്ല. നൈയായികനാകട്ടെ 'ഇദം രജതം' എന്ന ഭ്രമജ്ഞാനത്തെ രജതാംശത്തിൽ പ്രത്യക്ഷമായി പറഞ്ഞിട്ടുമുണ്ട്.

സമാധാനം:— വിശിഷ്ടപ്രത്യക്ഷത്തിൽ വിശേഷണത്തോടുകൂടെയുള്ള ഇന്ദ്രിയ സന്നികർഷത്തെ ഞങ്ങൾ കാരണമായി സ്വീകരിച്ചിട്ടില്ല. വിശേഷ്യത്തോടുകൂടിയ ഇന്ദ്രിയസംബന്ധവും വിശേഷണത്തിന്റെ ജ്ഞാനവും വിശേഷണം, വിശേഷ്യം ഇവ രണ്ടിന്റേയും അസംബന്ധത്തിന്റെ അഗ്രഹണവും മററുമുള്ള സാമഗ്രികളെ മാത്രമാണ് ഞങ്ങൾ വിശിഷ്ട പ്രത്യക്ഷത്തിന്ന് കാരണമായി സ്വീകരിക്കുന്നത്. കാരണസാമഗ്രി ആ ഭ്രമസ്ഥലത്തിൽ ഉണ്ടുതാനും. അവിടെ പുരോവർത്തിയായ ശുക്തിയായ വിശേഷ്യത്തോട ചക്ഷുരിന്ദ്രിയത്തിന്റെ സംയോഗസംബന്ധവും രജതമാകുന്ന വിശേഷണത്തിന്റെ സ്മൃതിജ്ഞാനവും ദോഷബലേന വിശേഷണവിശേഷ്യങ്ങൾ രണ്ടിന്റേയും അസംബന്ധത്തിന്റെ അഗ്രഹണവുമുണ്ട്, ആ കാരണസാമഗ്രിയുണ്ടായിരിക്കേ "ഇദം രജതം" എന്ന രജതവിഷ

യകഭ്രമജ്ഞാനത്തിൽ പ്രത്യക്ഷരൂപത സംഭവിക്കുന്നതുകൊണ്ട് രജതമാകുന്ന വിശേഷണത്തോടുകൂടെയുള്ള ചക്ഷുരിന്ദ്രിയ സന്നികർഷം കൊണ്ട് ഒരു പ്രയോജനവുമില്ല.

വിശേഷണത്തോടു ഇന്ദ്രിയത്തിന്നുള്ള സംബന്ധം വിശിഷ്ട പ്രത്യക്ഷത്തിന്ന് നിയമേന കാരണമായി സ്വീകരിക്കുന്നപക്ഷം "സോഽയം ദേവദത്തഃ" എന്ന പ്രത്യഭിജ്ഞാനത്തിന്ന് പ്രത്യക്ഷരൂപതയുണ്ടാകുന്നതല്ല. എന്തെന്നാൽ—തദ്ദേശകാലവിശിഷ്ടത്വമാകുന്ന തത്താവിശേഷണം അതീതമാകയാൽ ആ വിശേഷണത്തോടു ചക്ഷുരിന്ദ്രിയത്തിൻെറ സന്നികർഷം സംഭവിക്കുന്നതല്ല. മേൽപറഞ്ഞ പ്രകാരം വിശേഷണജ്ഞാനത്തെ വിശിഷ്ടപ്രത്യക്ഷത്തിന്ന് കാരണമായി സ്വീകരിക്കുന്നതായാൽ തത്താരൂപവിശേഷണത്തിൻെറ സ്മൃതിജ്ഞാനവും ദേവദത്തനാകുന്ന പുരുഷനോടുള്ള ചക്ഷുരിന്ദ്രിയത്തിൻെറ സംയോഗസംബന്ധവും അവിടെയുള്ളതുകൊണ്ടുമാത്രം പ്രത്യഭിജ്ഞാനത്തിൽ പ്രത്യക്ഷത്വം സംഭവിക്കുന്നതാണ്.

ശങ്ക :— 'സോഽയംദേവദത്തഃ' എന്ന ജ്ഞാനത്തിന്ന് ദേവദത്തനെന്ന പുരുഷൻെറ ഏകാംശത്തിൽ മാത്രമേ പ്രത്യക്ഷരൂപത്വമുള്ളു. തത്താംശത്തിൽ പ്രത്യക്ഷരൂപത്വമില്ല. സ്മൃതിരൂപത്വം മാത്രമാണുള്ളത്. സ്മൃതിജ്ഞാനത്തിൽ ഇന്ദ്രിയാർത്ഥങ്ങളുടെ സന്നികർഷത്തിൻെറ അപേക്ഷയില്ല.

സമാധാനം ;— 'സോഽയം ദേവദത്തഃ' എന്ന ജ്ഞാനത്തെ തത്താംശത്തിൽ സ്മൃതിയായി ഗ്രഹിക്കുകയാണെങ്കിൽ ഒരേ ജ്ഞാനത്തിൽ പ്രത്യക്ഷത്വം, സ്മൃതിത്വം എന്ന രണ്ടു ധർമ്മങ്ങളുടെ സാങ്കര്യം വരും. ആ സാങ്കര്യദോഷം ജാതിയെ ബാധിക്കുന്നതുകൊണ്ട് പ്രത്യക്ഷത്വം, സ്മൃതിത്വം ഇവ രണ്ടു ജാതികളല്ലെന്നും വരും. ഈ രണ്ടു ധർമ്മങ്ങളിലും ജാതി രൂപതതന്നെ സംഭാവ്യമല്ല. അതുകൊണ്ട് 'സോഽയം ദേവദത്തഃ' എന്ന ജ്ഞാനത്തെ തത്താംശത്തിലും പ്രത്യക്ഷമായിട്ടുതന്നെ വിചാരിക്കേണ്ടതാണ്. ഇങ്ങനെ ഇന്ദ്രിയസന്നികർഷം ഇല്ലാതെതന്നെ തത്താംശത്തിന്ന് പ്രത്യക്ഷമുള്ളതുപോലെ ഇന്ദ്രിയസന്നികർഷം ഇല്ലാതെതന്നെ ദേശാന്തരത്തിലുള്ള രജതത്തിന്ന് പുരോവർത്തിയായ ശുക്തിയിൽ 'ഇദം രജതം' എന്ന വിശിഷ്ടഭ്രമ പ്രത്യക്ഷം സംഭവിക്കുന്നതാണ്.

അഥവാ—ദേശാന്തരവർത്തിയായ രജതത്തോടുകൂടെ ചക്ഷുരിന്ദ്രിയത്തിന്ന് രജതവിഷയകസ്മൃതിജ്ഞാനമാകുന്ന അലൌകികസംബന്ധവും പുരോവർത്തിയായ ശുക്തിയോടുകൂടെ ചക്ഷുരിന്ദ്രിയത്തിന്ന് സംയോഗം എന്ന ലൌകികമായ സംബന്ധവും ഉള്ളതുകൊണ്ട് 'ഇദം രജതം' എന്ന ഭ്രമജ്ഞാനത്തിന്ന് രജതാംശത്തിൽ പ്രത്യക്ഷരൂപത സംഭവിക്കുന്നു.

സംയോഗം, സംയുക്തസമവായം, സംയുക്തസമവേതസമവായം, സമവായം, സമവേതസമവായം, വിശേഷണത എന്ന ആറു സന്നികർഷങ്ങളെ നൈയായികന്മാർ ലൌകികസന്നികർഷങ്ങളെന്നും സാമാന്യലക്ഷണം, ജ്ഞാനലക്ഷണം, യോഗജധർമ്മലക്ഷണം ഈ സന്നികർഷങ്ങളെ അലൌകിക സന്നികർഷങ്ങളെന്നും പറയുന്നു. ഈ രണ്ടുതരം സന്നികർഷങ്ങളുടേയും നിരൂപണം ന്യായപ്രകാശത്തിൽ വിസ്തരിച്ചിട്ടുണ്ട്.

ഇങ്ങനെ 'ഇദം രജതം' എന്ന ഭ്രമജ്ഞാനം അന്യഥാഖ്യാതി തന്നെയാകയാൽ ആ ഭ്രമജ്ഞാനത്തിന്റെ വിഷയമായ രജതം മിഥ്യയാകുന്നതല്ല.

ഈ അന്യഥാഖ്യാതിവാദിയായ നൈയായികന്റെ അഭിപ്രായം ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ—'ഇദം രജതം' എന്ന ഭ്രമജ്ഞാനത്തിന്ന് വിഷയമായ രജതത്തിന്റെ സ്ഥിതി ദേശാന്തരത്തിൽ ആണെന്ന് പറകയാണെങ്കിൽ ആ രജതത്തോട് ചക്ഷുരിന്ദ്രിയത്തിന്റെ സംയോഗമാകുന്ന സന്നികർഷം സംഭവിക്കുന്നതല്ല. ഇന്ദ്രിയങ്ങളോട് സംബന്ധിക്കാത്ത വസ്തുവിന്റെ പ്രത്യക്ഷം സംഭാവ്യമല്ലാത്തതുകൊണ്ട് ആ രജതജ്ഞാനം പ്രത്യക്ഷമല്ല.

കൂടാതെ—'ഇദം രജതം' എന്ന ഭ്രമജ്ഞാനത്തിനുശേഷം 'രജതമഹം സാക്ഷാൽകരോമി' എന്ന അനുഭവം ലോകങ്ങൾക്കുണ്ടുതാനും. ആ അനുഭവംകൊണ്ട് രജതജ്ഞാനം പ്രത്യക്ഷമാണെന്നും സിദ്ധമാണ്.

കൂടാതെ—ആ നൈയായികൻ വിശേഷണജ്ഞാനവും വിശേഷ്യത്തിന്നും ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്കുമുള്ള സന്നികർഷവും വിശിഷ്ടപ്രത്യക്ഷത്തിന്ന് സാമഗ്രികളാണെന്നു പറഞ്ഞതും ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ—ആ സാമഗ്രികൾ 'ദണ്ഡീപുരുഷഃ' ഇത്യാദി സർവ്വവിശിഷ്ടപ്രത്യക്ഷ

ങ്ങളിൽ കാരണമായി കാണപ്പെടുന്നില്ല. കിന്തു, വിശേഷണം, വിശേഷ്യം ഇവ രണ്ടിനോടുമുള്ള ഇന്ദ്രിയസന്നികർഷം മാത്രമാണ് കാരണമായി കാണപ്പെട്ടുവരുന്നത്. കൂടാതെ—'സോ$ऽ$യം ദേവദത്തഃ' ഇത്യാദി പ്രത്യഭിജ്ഞാജ്ഞാനവും കേവല ദേവദത്താംശത്തിൽമാത്രം പ്രത്യക്ഷരൂപമാണ്; തത്താംശത്തിൽ പ്രത്യക്ഷരൂപമല്ല. തത്താംശത്തിൽ സ്മൃതി മാത്രമാണ്. 'സോ$ऽ$യം ദേവദത്തഃ' എന്ന പ്രത്യക്ഷജ്ഞാനം തത്താംശത്തിൽ സ്മൃതിയായി സ്വീകരിച്ചാൽ പ്രത്യക്ഷത്വം, സ്മൃതിത്വം എന്നിവയ്ക്ക് ജാതിബാധകമായ സാങ്കര്യം വരുമെന്ന് നൈയായികൻ പറഞ്ഞതു ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ—വേദാന്തസിദ്ധാന്തത്തിൽ അവിദ്യയെ വിട്ട് ഒരു (ജഡ) ജാതിയേയും അംഗീകരിച്ചിട്ടില്ല, ആ അവിദ്യതന്നെയാണ് അതാതു കാര്യങ്ങളിൽ അനുഗതമായി അതാതു ജാതിരൂപേണ പ്രതീതമാകുന്നത്. അതുകൊണ്ട് ജാതിസാങ്കര്യത്തെ ദോഷമായി ഗണിച്ചിട്ടില്ല.

കൂടാതെ—നൈയായികൻ ദേശാന്തരവർത്തിയായ രജതത്തോട് ചക്ഷുരിന്ദ്രിയത്തിന്റെ ജ്ഞാനമാകുന്ന സന്നികർഷം സ്വീകരിച്ചതും ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ—ആ ജ്ഞാനത്തിന്ന് ചക്ഷുരിന്ദ്രിയസന്നികർഷത്വം സ്വീകരിക്കുകയാണെങ്കിൽ പർവ്വതത്തിൽ വഹ്നിയുടെ അനുമിതിജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുമ്പോൾ അതും പ്രത്യക്ഷജ്ഞാനമായേയ്ക്കാം. അതായത്—'പർവ്വതോ വഹ്നിമാൻ' എന്ന ജ്ഞാനത്തിൽ പർവ്വതം വിശേഷ്യവും വഹ്നി വിശേഷണവും ആകുന്നു. പർവ്വതത്തോട് ചക്ഷുരിന്ദ്രിയത്തിന്ന് സംയോഗസംബന്ധവും വഹ്നിയോട് വഹ്നിയുടെ സ്മൃതിജ്ഞാനമാകുന്ന സംബന്ധവും ആണുള്ളത്. ഇന്ദ്രിയാർത്ഥങ്ങളുടെ സന്നികർഷത്തിൽനിന്നുണ്ടാവുന്നതുകൊണ്ട് വഹ്നിയുടെ ജ്ഞാനവും പ്രത്യക്ഷമായേയ്ക്കാം. അങ്ങനെയായാൽ അനുമാനപ്രമാണംതന്നെ അനാവശ്യകമാകും. അതുകൊണ്ട് ആ ജ്ഞാനത്തിന്ന് ഇന്ദ്രിയസന്നികർഷത്വം സംഭവിക്കുന്നതല്ല.

കൂടാതെ—'ഇദം രജതം' എന്ന ഭ്രമജ്ഞാനത്തിന്ന് വിഷയമായ രജതം ദേശാന്തരത്തിലിരിക്കുകയാണെന്ന് പറയുകയാണെങ്കിൽ രജതാർത്ഥി അതിന്നുവേണ്ടി ദേശാന്തരത്തിൽതന്നെ പ്രവർത്തിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു; പുരോവർത്തിയായ ശുക്തിയിൽ പ്രവർത്തിക്കയില്ലായിരുന്നു. വിഷയം എവിടെ ഇരിക്കുന്നുവോ അവിടെ മാത്രമേ നിയമേന ലോകം പ്രവർത്തിച്ചുകാണുന്നുള്ളു. അതുകൊണ്ട് ദേശാന്തരത്തിലുള്ള രജതം പുരോവർത്തിയായ ശുക്തിയിൽ പ്രതീത

മാകുന്നു എന്ന അന്യഥാഖ്യാതിവാദിയായ നൈയായികന്റെ മതം അസംഗതംതന്നെ.

ഇങ്ങനെ ഭ്രമസ്ഥലത്തിൽ അഖ്യാതി, അസൽഖ്യാതി, സൽഖ്യാതി, ആത്മഖ്യാതി, അന്യഥാഖ്യാതി എന്ന അഞ്ചു ഖ്യാതികളും സംഭവിക്കായ്കയാൽ ആറാമതായി അനിർവ്വചനീയഖ്യാതിയെത്തന്നെ സ്വീകരിക്കേണ്ടതാണ്. ഭ്രമകാലത്തിൽ ശുക്തിയിൽ അനിർവ്വചനീയമായ രജതം ഉൽപന്നമാകുന്നുവെന്ന് സ്വീകരിക്കേണ്ടതാണെന്ന് സാരം.

ശങ്ക:— ലോകപ്രസിദ്ധമായ രജതം അവയവാദിസാമഗ്രികളിൽനിന്നാണുണ്ടാകുന്നത്. ആ സാമഗ്രി ശുക്തിയിലില്ലാത്തതുകൊണ്ട് അതിൽ രജതത്തിന്റെ ഉൽപത്തി സംഭാവ്യമല്ല. പുണ്യപാപങ്ങളാകുന്ന അദൃഷ്ടമാണ് രജതത്തിന്റെ ഉൽപാദകസാമഗ്രി എന്നതും ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ— അവയവങ്ങൾ മുതലായ ദൃഷ്ടസാമഗ്രികളില്ലാതെ അദൃഷ്ടം ഒരു കാര്യത്തെയും ഉണ്ടാക്കുവാൻ സമർത്ഥമല്ല. സമർത്ഥമാണെന്നു പറയുന്നപക്ഷം മണ്ണ്, കുശവൻ മുതലായ ദൃഷ്ടസാമഗ്രികളില്ലാതേയും അദൃഷ്ടത്തിൽനിന്നും ഘടാദികളുണ്ടാകേണ്ടതുമാണ്.

സമാധാനം:— പ്രസിദ്ധമായ രജതത്തിന്റെ ഉൽപാദകങ്ങൾ അവയവങ്ങൾ മുതലായവതന്നെ. എന്നാൽ ഈ ലൌകികസാമഗ്രികളല്ല. ഭ്രമത്തിന്നു വിഷയമായ രജതത്തെ ഉണ്ടാക്കുന്നത് തദ്വിലക്ഷണമായ വേറെ ചില സാമഗ്രികളാകുന്നു.

അതിനെ അല്പം വിസ്തരിക്കാം:—

സത്യമായ രജതത്തിന്റെ അനുഭവത്തിൽനിന്നുണ്ടായ സംസ്കാരത്തോടുകൂടിയ പുരുഷന്റെ ചക്ഷുരിന്ദ്രിയത്തിന്ന് പുരോവർത്തിയായ ശുക്തിയോട് എപ്പോൾ സംയോഗസംബന്ധം ഉണ്ടായോ അപ്പോൾ ആ ചക്ഷുരിന്ദ്രിയംവഴിയായി പുറത്തുപോയ അന്തഃകരണത്തിന്ന് ആ ശുക്തിയുടെ ഇദമാകാരവും ചാകചക്യാകാരവും ആയ വൃത്തിയുണ്ടാകുന്നു. ആ ചാകചക്യമായ സാദൃശ്യത്തിന്റെ ദർശനംകൊണ്ട് പൂർവ്വദൃഷ്ടമായ രജതത്തിന്റെ സംസ്കാരം ഉൽബുദ്ധമാകുന്നു. ആ ഉൽബുദ്ധസംസ്കാരമാകുന്ന ദോഷത്തെ സഹകാരിയാക്കി ഇദമംശാവച്ഛിന്നചൈതന്യത്തിൽ ഇരുന്നുംകൊണ്ട് ആ ശുക്തിയുടെ ശുക്തിത്വം, നീലപൃഷ്ഠത്വം, ത്രികോണത്വം മുതലായ വിശേഷാംശങ്ങളെ ആച്ഛാ

ദനംചെയ്യുന്ന അവിദ്യ ക്ഷോഭിച്ച് രജതാകാരമായും രജതജ്ഞാനാകാരമായും പരിണമിക്കുന്നു. ഇതിനെ അനിർവ്വചനീയഖ്യാതിയെന്നു പറയുന്നു, രജ്ജുസർപ്പം മുതലായ ഭ്രമസ്ഥലങ്ങളിലും ഈ രീതിയെ അറിഞ്ഞുകൊള്ളേണ്ടതാണ്.

ശങ്ക:— ഭ്രമസ്ഥലത്തിൽ അവിദ്യ മേൽപറഞ്ഞപ്രകാരം രജതാകാരമായി പരിണമിച്ചുകൊള്ളട്ടെ. ആ അവിദ്യതന്നെ രജതജ്ഞാനാകാരമായിപ്പരിണമിക്കുന്നു എന്നു പറഞ്ഞതു് ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ—അവിദ്യ ജ്ഞാനാകാരമായിപ്പരിണമിക്കുന്നുവെന്നു സ്വീകരിക്കുന്നതുകൊണ്ടു് ഒരു പ്രയോജനവുമില്ല. പ്രയോജനമില്ലാതെ ഒന്നുംതന്നെ സ്വീകരിക്കുന്നത് ഉചിതമല്ല.

'ഇദം രജതം' എന്ന വ്യവഹാരത്തിനുവേണ്ടി അവിദ്യയുടെ രജതാകാരവൃത്തിയെ അവശ്യം സ്വീകരിക്കേണ്ടതാണെന്ന് പറയുന്നതും ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ—സുഖദുഃഖാദികളെപ്പോലെ പ്രാതിഭാസികരജതം സാക്ഷിചൈതന്യത്തിൽ തന്നെയാണ് അദ്ധ്യസ്തമായിട്ടുള്ളത്. അതുകൊണ്ട് രജതാകാരവൃത്തിയെ കൂടാതെ തന്നെ സാക്ഷിചൈതന്യത്തെക്കൊണ്ട് രജതവിഷയകവ്യവഹാരം സാധിക്കുന്നതാണ്. ആ വ്യവഹാരത്തിനുവേണ്ടി രജതാകാരമായ അവിദ്യാവൃത്തിയെ സ്വീകരിക്കുന്നത് നിഷ്ഫലംതന്നെ.

ആ രജതത്തിന്റെ അപരോക്ഷത്വത്തെ സാധിപ്പാൻ വേണ്ടി അവിദ്യാവൃത്തിയെ സ്വീകരിക്കേണമെന്നതും ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ—അവിദ്യാവൃത്തിയോടു കൂടാതെയും അനാവൃതമായ സാക്ഷി ചൈതന്യത്തിന്റെ താദാത്മ്യത്തിൽനിന്ന് സുഖദുഃഖാദികളെപ്പോലെ രജതത്തിന്ന് അപരോക്ഷത്വം സംഭവിക്കുന്നതാണ്. അതുകൊണ്ടു് ആ രജതത്തിന്റെ അപരോക്ഷത്വത്തിന്നുവേണ്ടിയും ആ വൃത്തിയെ അംഗീകരിക്കുന്നതു നിഷ്ഫലം തന്നെ.

കൂടാതെ—ആ രജതാകാരാവിദ്യാവൃത്തിയെ അംഗീകരിക്കാതിരുന്നാൽ ആ രജതത്തെ കാലാന്തരത്തിൽ സ്മരിപ്പാൻ കഴികയില്ല. എന്തെന്നാൽ—അനുഭവത്തിന്റെ നാശത്തിൽനിന്നുണ്ടാകുന്ന സംസ്കാരത്തിൽനിന്നു മാത്രമാണ് സ്മൃതിയുണ്ടാകുന്നതു്. നിത്യമാകയാൽ സാക്ഷിചൈതന്യമാകുന്ന അനുഭവത്തിന്ന് നാശം സംഭവിക്കുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ട് രജതാകാരമായ അവിദ്യാവൃത്തിയെ അംഗീ

കരിക്കയാൽ ആ വൃത്തിയുടെ നാശംകൊണ്ട് വൃത്ത്യുപഹിതത്വ്രൂപേണ സാക്ഷിക്കും നാശമുണ്ടാകുന്നതോടുകൂടി രജതവിഷയകമായ സംസ്കാരത്തിൻെറ ഉൽപത്തിയും ആ സംസ്കാരംകൊണ്ട് സ്മൃതിജ്ഞാനവും ഉണ്ടാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് രജതസ്മൃതിക്ക് ജനകമായ സംസ്കാരത്തിൻെറ ഉൽപത്തിക്കുവേണ്ടി രജതാകാരമായ അവിദ്യാവൃത്തിയെ അവശ്യം അംഗീകരിക്കേണ്ടതാണ് എന്നതും ശരിയല്ല.

എന്തെന്നാൽ—ആ രജതഭ്രമത്തിന്ന് മുമ്പുണ്ടായ ഇദമാകാരവൃത്തിയുടെ നാശംകൊണ്ടുതന്നെ ആ വൃത്ത്യുപഹിതത്വ്രൂപേണ സാക്ഷിയുടെ നാശമുണ്ടാകയാൽ രജതവിഷയകമായ സംസ്കാരത്തിൻെറ ഉൽപത്തിയും ആ സംസ്കാരത്തിൽനിന്ന് സ്മൃതിയുടെ ഉൽപത്തിയും സംഭവിക്കുന്നതാണ്.

അഥവാ—സുഖദുഃഖാദികളാകുന്ന വിഷയങ്ങളുടെ നാശത്താൽ സുഖദുഃഖാദ്യുപഹിതത്വ്രൂപേണ സാക്ഷിയുടെയും നാശമുണ്ടാകുന്നതുകൊണ്ട് സുഖദുഃഖാദിവിഷയകസംസ്കാരങ്ങളുടെ ഉൽപത്തിയും സ്മൃതിജ്ഞാനത്തിൻെറ ഉൽപത്തിയും ഉണ്ടാകുന്നതുപോലെ രജതമാകുന്ന വിഷയത്തിൻെറ നാശംകൊണ്ടുതന്നെ രജതോപഹിതത്വ്രൂപേണ സാക്ഷിയുടെയും നാശം ഉണ്ടാകുന്നതുകൊണ്ട് രജതവിഷയകസംസ്കാരത്തിൻെറ ഉൽപത്തിയും സ്മൃതിജ്ഞാനത്തിൻെറ ഉൽപത്തിയും സംഭവിക്കാവുന്നതാണ്. അതുകൊണ്ട് ആ രജതവിഷയകസ്മൃതിയുടെ ജനകമായ സംസ്കാരത്തിൻെറ ഉൽപത്തിക്കുവേണ്ടിയും രജതാകാരമായ അവിദ്യാവൃത്തിയെ അംഗീകരിക്കുന്നതു നിഷ്ഫലംതന്നെ.

സമാധാനം ;— രജതസ്മൃതിയുടെ ജനകമായ സംസ്കാരത്തിൻെറ ഉൽപത്തിക്കുവേണ്ടിമാത്രം രജതാകാരമായ അവിദ്യാവൃത്തിയെ അംഗീകരിച്ചിരിക്കുന്നു. എന്തെന്നാൽ—ആ രജതത്തിൻെറ അനുഭവമായ സാക്ഷിചൈതന്യം ഉൽപത്തിവിനാശങ്ങളില്ലാത്തതിനാൽ നിത്യമാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് സാക്ഷിചൈതന്യത്തിന്ന് സ്വരൂപേണ നാശം സംഭവിക്കുന്നതല്ല.

കൂടാതെ—ആ രജതാകാരമായ അവിദ്യാവൃത്തിയെ അംഗീകരിക്കുകയാൽ ആ വൃത്തിയുടെ നാശംകൊണ്ട് വൃത്ത്യുപഹിതസാക്ഷിക്കും നാശം സംഭവിക്കുന്നു. അതിൽനിന്ന് രജതസംസ്കാരത്തി

ന്റെ ഉൽപത്തിയും ആ സംസ്കാരത്തിൽനിന്ന് സ്മൃതിയുടെ ഉൽപത്തിയും ഉണ്ടാകുന്നതാണ്. അതുകൊണ്ട് ആ രജതസ്മൃതിയുടെ ജനകമായ സംസ്കാരത്തിന്റെ ഉൽപത്തിക്കുവേണ്ടി ആ രജതാകാരമായ അവിദ്യാവൃത്തിയെ അവശ്യം ഗ്രഹിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു.

കൂടാതെ—ആ വാദി ഇദമാകാരവൃത്തിയുടെ നാശത്തിൽനിന്ന് രജതസ്മൃതിയുടെ ജനകമായ സംസ്കാരമുണ്ടാകുന്നു എന്നു പറകയുണ്ടായി. അതു ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ—അനുഭവം, സംസ്കാരം, സ്മൃതി ഇവ മൂന്നും ഒരേ വസ്തുവെ വിഷയീകരിക്കുന്നതായാൽ മാത്രമേ അവയ്ക്ക് അന്യോന്യം കാര്യകാരണഭാവമുണ്ടാകയുള്ളൂ. അന്യവസ്തുവിന്റെ അനുഭവംകൊണ്ട് അന്യവസ്തുവിന്റെ സംസ്കാരമോ സ്മൃതിയോ ഉണ്ടാകുന്നതല്ല. അങ്ങനെയുണ്ടാകുന്നപക്ഷം ഘടത്തിന്റെ അനുഭവത്തിൽനിന്ന് പടത്തിന്റെ സംസ്കാരമോ സ്മൃതിയോ ഉണ്ടാകേണ്ടതാണ്. അതുണ്ടാകാത്തതുകൊണ്ട് ഇദമാകാരവൃത്തിയിൽനിന്ന് രജതത്തിന്റെ സംസ്കാരമോ സ്മൃതിയോ ഉണ്ടാകുന്നതല്ല.

കൂടാതെ—ആ വാദി രജതമാകുന്ന വിഷയത്തിന്റെ നാശത്തിൽനിന്ന് രജതസംസ്കാരം ഉണ്ടാകുമെന്നു പറഞ്ഞതും ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ—ലോകത്തിൽ ഘടാദികളുടെ നാശത്തിൽനിന്ന് ആ ഘടാദികളുടെ സംസ്കാരമുണ്ടായിക്കാണുന്നില്ല. ആ ഘടാദിജ്ഞാനത്തിന്റെ നാശത്തിൽനിന്നു മാത്രമാണ് തൽസംസ്കാരം ഉണ്ടായിക്കാണുന്നത്. അതുകൊണ്ട് എല്ലായിടത്തും ജ്ഞാനത്തിന്റെ നാശത്തിൽനിന്നു മാത്രമാണ് സംസ്കാരത്തിന്റെ ഉൽപത്തിയുണ്ടാകുന്നതെന്ന് ഗ്രഹിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു.

കൂടാതെ—സുഖദുഃഖാദികളായ വിഷയങ്ങളുടെ നാശത്തിൽനിന്നു മാത്രമാണ് തൽസംസ്കാരമുണ്ടാകുന്നതെന്നു പറയുന്നതും ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ—അവിടെയും സംസ്കാരങ്ങളുടെ ഉൽപത്തിക്കുവേണ്ടി സുഖദുഃഖാദ്യാകാരവൃത്തിയെ അംഗീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്.

അഥവാ—അന്തഃകരണത്തിന്നും അതിന്റെ സുഖദുഃഖാദിധർമ്മങ്ങൾക്കും വൃത്തികൂടാതെതന്നെ സാക്ഷിഭാസ്യത്വവും സുഖദുഃഖാദികളുടെ നാശംകൊണ്ട് തദുപഹിതമായ സാക്ഷിയുടെ നാശത്തിൽനിന്നു സംസ്കാരങ്ങളുടെ ഉൽപത്തിയും ഉണ്ടായിക്കൊള്ളട്ടെ. എന്നാൽ—അവിദ്യാകാര്യങ്ങളായ ഘടാദിപദാർത്ഥങ്ങളുടെ സംസ്കാരത്തിന്റെ

ഉൽപത്തി ഘടാദ്യാകാരവൃത്തിയുടെ നാശത്തിൽനിന്നുമാത്രം ഉണ്ടായിക്കാണുന്നതുപോലെ ആ പ്രാതിഭാസികരജതവും അവിദ്യാകാര്യമാകയാൽ ആ രജതാകാരവൃത്തിയുടെ നാശത്തിൽനിന്നുതന്നെ രജതസംസ്കാരത്തിൻെറ ഉൽപത്തിയുണ്ടാകുന്നുവെന്നും ഗ്രഹിക്കേണ്ടതാണ്. അങ്ങനെ സ്വീകരിക്കാതിരുന്നാൽ സ്വപ്നപദാൎത്ഥാകാരവൃത്തിയേയും ജാഗ്രൽസ്വപ്നങ്ങളിലുള്ള അഹമാകാരവൃത്തിയേയും ചില ആചാൎയ്യന്മാർ സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളത് അസംഗതമായേക്കും. എന്തെന്നാൽ—വൃത്തികൂടാതെയും കേവലസാക്ഷിയെക്കൊണ്ട് ആ പദാൎത്ഥങ്ങളുടെ ജ്ഞാനം സംഭവിക്കുന്നതാണല്ലൊ. അതുകൊണ്ട് രജതസ്മൃതിക്ക് കാരണമായ സംസ്കാരത്തിൻെറ ഉൽപത്തിക്കുവേണ്ടി അനിൎവ്വചനീയ രജതാകാരമായ അവിദ്യാവൃത്തിയെ സ്വീകരിക്കേണ്ടതാകുന്നു.

ചില ഗ്രന്ഥകാരന്മാരിങ്ങനെ പറയുന്നു—ഘടാകാരവൃത്ത്യുപഹിതമായ സാക്ഷിചൈതന്യത്തിലുള്ള ഘടത്തിൻെറ താദാത്മ്യം തന്നെയാണ് ഘടനിഷ്ഠമായ അപരോക്ഷത്വം. അതുപോലെ പ്രാതിഭാസികരജതത്തിലെ അപരോക്ഷത്വത്തെ സാധിപ്പാൻവേണ്ടി രജതാകാരമായ അവിദ്യാവൃത്തിയെ അവശ്യം സ്വീകരിക്കേണ്ടതാണ്. ആ വൃത്തിയില്ലാതെ രജതത്തിൽ അപരോക്ഷത്വംതന്നെ സംഭവിക്കുന്നതല്ല.

ചിലരുടെ അഭിപ്രായം ഇങ്ങനെയാണ്—കാദാചിൽകമായ എല്ലാ വ്യവഹാരങ്ങളും കാദാചിൽകജ്ഞാനംകൊണ്ടുതന്നെ സാധിക്കേണ്ടവയാണ്. 'ഇദം രജതം' എന്ന വ്യവഹാരവും കാദാചിൽകമാകയാൽ കാദാചിൽകജ്ഞാനം കൊണ്ടുതന്നെ സാധിക്കണം. സാക്ഷിരൂപജ്ഞാനത്തിൽ കാദാചിൽകത്വം സംഭാവ്യമല്ല. അവിദ്യാവൃത്തിയാകുന്ന ജ്ഞാനത്തിൽ മാത്രം ആ കാദാചിൽകത്വം സംഭവിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് രജതവ്യവഹാരത്തിൻെറ കാദാചിൽകത്വത്തെ സാധിപ്പാൻവേണ്ടി രജതഗോചരമായ അവിദ്യാവൃത്തിയെ അംഗീകരിക്കേണ്ടതാണ്, സാക്ഷിയായ നിത്യജ്ഞാനംകൊണ്ടും കാദാചിൽകവ്യവഹാരമുണ്ടാകുമെന്നു പറകയാണെങ്കിൽ ഘടാദിപദാൎത്ഥങ്ങളുടെ കാദാചിൽകവ്യവഹാരവും സാക്ഷിചൈതന്യം കൊണ്ടുതന്നെ സിദ്ധമായേക്കാം. അങ്ങനെയായാൽ ഘടാദ്യാകാരാന്തഃകരണവൃത്തിക്ക് സിദ്ധിയില്ലാതെയും വന്നേക്കാം.

മററു ചിലർ ഇങ്ങനെ പറയുന്നു—പ്രാതിഭാസികരജതാദ്യാകാരമായ അവിദ്യാവൃത്തിയെ ഖണ്ഡിച്ചിട്ടുള്ളത് പ്രൌഢവാദേനയുള്ളതാണെന്ന് അറിയിക്കേണ്ടതാണ്. അവനവൻെറ ബുദ്ധിയുടെ ഉൽകർഷത്തെ അറിയിക്കുന്ന വാദത്തെ പ്രൌഢവാദമെന്നു പറയുന്നു. അതുകൊണ്ട് മേൽപറഞ്ഞ പ്രകാരം ഭ്രമസ്ഥലത്തിൽ അവിദ്യ രജതാദ്യാകാരമായും രജതജ്ഞാനാകാരമായും പരിണമിക്കുന്നു എന്നത് നിർദുഷ്ടം സിദ്ധമായി.

ശങ്ക :— ഭ്രമസ്ഥലത്തിൽ അവിദ്യയിൽനിന്ന് രജതത്തിൻെറ ഉൽപത്തി ശുക്തിയിലുണ്ടായിക്കൊള്ളട്ടെ. ആ രജതത്തിൽ മിത്ഥ്യാത്വം എങ്ങനെയാണ് ഉണ്ടാകുന്നത് ?

സമാധാനം :— ലോകത്തിൽ ഇന്ദ്രജാലക്കാരൻെറ മായകൊണ്ടുണ്ടാക്കിയ പദാർത്ഥങ്ങളെ മിഥ്യയായിട്ടു കാണുന്നതുപോലെ അവിദ്യാകാര്യമാകയാൽ രജതാദികളേയും മിഥ്യയായിട്ടുതന്നെ അറിയേണ്ടതാണ്. ഇങ്ങനെ രജതാദികളുടെ മിഥ്യാത്വത്തിൽ മുൻപറഞ്ഞ ദൃഷ്ടാർത്ഥാപത്തി തന്നെ പ്രമാണമാകുന്നു.

ഇനി ശ്രുതാർത്ഥാപത്തിയെ നിരൂപണം ചെയ്യാം :—

'തരതി ശോകമാത്മവിത്'

(അർത്ഥം)—ആത്മജ്ഞാനി ശോകത്തെ കടക്കുന്നു (നശിപ്പിക്കുന്നു.) ഇവിടെ ശോകശബ്ദംകൊണ്ടു് പ്രമാതൃത്വം കർത്തൃത്വം മുതലായ എല്ലാ ബന്ധങ്ങളേയും ഗ്രഹിച്ചിരിക്കുന്നു. ഈ ശ്രുതികൊണ്ടു് ശ്രവിക്കപ്പെട്ട ബന്ധത്തിൻെറ ആത്മജ്ഞാന നിവർത്ത്യത്വം ബന്ധത്തെ സത്യമായി സ്വീകരിച്ചാൽ സംഭാവ്യമല്ല. എന്തെന്നാൽ—സത്യവസ്തുവിന്ന് ജ്ഞാനംകൊണ്ടു് നിവൃത്തിയുണ്ടാകുന്നതല്ല. ക്രിയകൊണ്ടു മാത്രമേ ഉണ്ടാകയുള്ളൂ. ഘടാദികളുടെ നിവൃത്തി മുഗ്ഗരപ്രഹരം മുതലായ ക്രിയകൊണ്ടു മാത്രമാണ് ഉണ്ടാകുന്നത്. മിഥ്യാവസ്തുവിൻെറ നിവൃത്തിയാകട്ടെ ജ്ഞാനംകൊണ്ടു മാത്രമുണ്ടാകുന്നു. രജ്ജുജ്ഞാനത്തിൻെറ നിവൃത്തി രജ്ജുജ്ഞാനം മാത്രംകൊണ്ടുണ്ടാകുന്നു. അതുകൊണ്ടു് ബന്ധത്തിൻെറ മിഥ്യാത്വമില്ലാതെ അതിൻെറ ആത്മജ്ഞാനനിവർത്ത്യത്വം അനുപപന്നമാകയാൽ ബന്ധത്തിൻെറ മിഥ്യാത്വത്തെ കല്പിക്കുന്നു. ഇതാണ് ശ്രുതാർത്ഥാപത്തിയെന്നത്.

ശങ്ക :— നിത്യവസ്തുവിന്ന് ജ്ഞാനംകൊണ്ടു് നിവൃത്തിയുണ്ടാകയില്ലെന്ന് നിങ്ങൾ പറഞ്ഞത് ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ ശ്രീരാമ

നിർമ്മിതമായ സേതുവിന്റെ ദർശനംകൊണ്ട് സത്യമായ പാപത്തിന്റെ നിവൃത്തി ശാസ്ത്രപ്രമാണംകൊണ്ട് അറിയപ്പെടുന്നു. ഗരുഡന്റെ ധ്യാനംകൊണ്ട് സത്യമായ വിഷത്തിന്റെ നിവൃത്തി കാണുമാറുണ്ട്. അതുപോലെ സത്യമായ ബന്ധത്തിന്നും ആത്മജ്ഞാനംകൊണ്ട് നിവൃത്തിയുണ്ടാകുന്നതിൽ ഒരു വിരോധവുമില്ല. അതുകൊണ്ട് ആ ബന്ധത്തിന്ന് മിഥ്യാത്വമില്ലാതെയും ജ്ഞാനനിവർത്ത്യത്വം സംഭവിക്കാവുന്നതാണ്.

സമാധാനം:— സത്യമായ ബന്ധത്തിന്ന് ജ്ഞാനംകൊണ്ട് നിവൃത്തിയുണ്ടാകുമെന്നതിന്ന് ദൃഷ്ടാന്തമായിപ്പറഞ്ഞ സേതുവിന്റെ ദർശനവും ഗരുഡന്റെ ധ്യാനവും ദാർഷ്ടാന്തികത്തിൽ വിഷമങ്ങളാകയാൽ അർത്ഥസിദ്ധിക്ക് മതിയാകുന്നതല്ല. അതായത്—സേതുവിന്റെ കേവലദർശനംകൊണ്ട് ബ്രഹ്മഹത്യാദിപാപങ്ങൾ നിവർത്തിക്കുന്നില്ല. ധർമ്മശാസ്ത്രത്തിൽ പറഞ്ഞിട്ടുള്ള ബ്രഹ്മചര്യം, ശൌചം, സത്യഭാഷണം മുതലായ നിയമങ്ങളോടുകൂടെ ചെയ്യുന്ന സേതുദർശനംകൊണ്ടുമാത്രമേ പാപം നിവർത്തിക്കുകയുള്ളൂ. അങ്ങനെയല്ലാത്തപക്ഷം അവിടെ താമസിക്കുന്ന മ്ലേച്ഛാദികൾക്കും സേതുദർശനംകൊണ്ട് പാപനിവൃത്തിയുണ്ടാകേണ്ടതാകുന്നു. ഇതും സമ്മതിക്കുന്നപക്ഷം പാപനിവൃത്തിക്ക് സേതുദർശനം ചെയ്യുന്നവന്ന് നിയമങ്ങളെ വിധിച്ച ധർമ്മശാസ്ത്രം അപ്രമാണമായേക്കും. അതുകൊണ്ട് ക്രിയയാകുന്ന നിയമത്തോടുകൂടെ ചേർന്നിരിക്കകയാൽ സേതുദർശനവും ക്രിയതന്നെയാകുന്നു; ജ്ഞാനമല്ല. അപ്രകാരംതന്നെ ഗരുഡന്റെ ധ്യാനവും മാനസക്രിയയാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് ക്രിയയാകുന്ന ധ്യാനത്തിൽനിന്ന് സത്യമായ വിഷത്തിന്റെ നിവൃത്തിയുണ്ടാകുന്നു.

ഇവിടെ അന്യസാധനത്തിന്റെ അപേക്ഷകൂടാതെ ആത്മജ്ഞാനംകൊണ്ടുമാത്രം ബന്ധം നിവർത്തിക്കുമെന്ന് ശ്രുതി പറയുന്നു. ഈ ജ്ഞാനനിവർത്ത്യത്വം ബന്ധം സത്യമാണെങ്കിൽ ഉണ്ടാകുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ട് ആ ജ്ഞാനനിവർത്ത്യത്വംകൊണ്ട് ബന്ധത്തിന്റെ മിഥ്യാത്വത്തെ കല്പിക്കുന്നു.

ശങ്ക:— ജ്ഞാനനിവർത്യത്വംകൊണ്ട് പ്രമാതൃത്വം മുതലായ ബന്ധത്തിന്ന് മിഥ്യാത്വം ഇതിന്നുമുമ്പ് സാധിക്കുകയുണ്ടായി. അതിലെ പ്രമാതാവ് ആരാണ്? ആത്മാവോ, അല്ല അന്തഃകരണമോ?

"അസംഗോ ഹ്യയം പുരുഷഃ"

ഇത്യാദി ശ്രുതികൾ ആത്മാവിനെ അസംഗൻ എന്നു പറയുന്നു. പ്രമാജ്ഞാനത്തിന്നുള്ള ആശ്രയത്തെ പ്രമാതാവ് എന്നു പറയുന്നു. അതുകൊണ്ട് അസംഗനായ ആത്മാവ് പ്രമാതാവാകുന്നതല്ല. കൂടാതെ— അന്തഃകരണവും പ്രമാതാവാകുന്നതല്ല. എന്തെന്നാൽ— അന്തഃകരണം ഭൂതകാര്യമാകയാൽ ഘടാദികളെപ്പോലെ ജഡപദാർത്ഥമാകുന്നു. പ്രമാതൃത്വാദിധർമ്മം ചേതനത്തിൻേറതാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് ജഡമായ അന്തഃകരണത്തിൽ ആ പ്രമാതൃത്വം സംഭവിക്കുന്നതല്ല.

സമാധാനം:— കേവലം ആത്മാവിന്നും കേവലം അന്തഃകരണത്തിന്നും പ്രമാതൃത്വം ഞങ്ങൾ സ്വീകരിക്കുന്നില്ല. അന്തഃകരണവിശിഷ്ടമായ ചൈതന്യത്തെ മാത്രമേ ഞങ്ങൾ പ്രമാതാവെന്ന് പറയുന്നുള്ളു. ആ പ്രമാതാവുതന്നെയാണ് കർത്താവും ഭോക്താവും. പ്രമാജ്ഞാനത്തിന്ന് ആശ്രയമാകയാൽ അന്തഃകരണവിശിഷ്ടചൈതന്യത്തെ പ്രമാതാവെന്നും പ്രയത്നമാകുന്ന കൃതിക്കാശ്രയമാകയാൽ കർത്താവെന്നും ധർമ്മാധർമ്മങ്ങളെക്കൊണ്ടുണ്ടാകുന്ന സുഖദുഃഖങ്ങളുടെ അനുഭവമാകുന്ന ഭോഗത്തിന്നാശ്രയമാകയാൽ ഭോക്താവെന്നും പറയുന്നു. പ്രമാതൃത്വം, കർത്തൃത്വം, ഭോക്തൃത്വം ഈ മൂന്നും അന്തഃകരണ വിശിഷ്ടചൈതന്യമാകുന്ന പ്രമാതാവിൻെറ ധർമ്മങ്ങളാകുന്നു. കേവലാത്മാവിൻെറയോ കേവലാന്തഃകരണത്തിൻേറയോ അല്ല.

ശങ്ക:— അന്തഃകരണവിശിഷ്ടചൈതന്യമാകുന്ന പ്രമാതാവ് അന്തഃകരണത്തിൽനിന്നും ചൈതന്യത്തിൽനിന്നും വേറെയല്ല. അതുകൊണ്ട് ആ പ്രമാതൃത്വധർമ്മം കേവലചൈതന്യത്തിലോ കേവലാന്തഃകരണത്തിലോ ഇരിക്കാത്തതുപോലെ അന്തഃകരണ വിശിഷ്ടചൈതന്യത്തിലും ഇരിക്കുന്നില്ല.

സമാധാനം:— കേവലാത്മാവിലും കേവലാന്തഃകരണത്തിലും വാസ്തവമായി പ്രമാതൃത്വമിരിക്കാത്തതുപോലെതന്നെ അന്തഃകണവിശിഷ്ടചൈതന്യത്തിലും വാസ്തവമായിട്ടിരിക്കുന്നില്ല. എന്നാൽ— ശുക്തിയിൽ രജതത്തിൻെറ ആരോപംപോലെ അന്തഃകരണവിശിഷ്ടചൈതന്യത്തിൽ ആ പ്രമാതൃത്വാരോപം ചെയ്തിരിക്കയാണ്.

ശങ്ക:— ശുക്തിയിൽ രജതത്തെ ആരോപിക്കുന്നതിന്നുമുമ്പ് ദേശാന്തരത്തിലുള്ള രജതത്തിൻെറ യഥാർത്ഥാനുഭവം അവന്നുണ്ട്.

ആ അനുഭവത്തിൽനിന്നുണ്ടായ സംസ്കാരംകൊണ്ടുതന്നെയാണ് ശുക്തിയിൽ രജതത്തെ ആരോപിച്ചിട്ടുള്ളത്. അപ്രകാരം അന്തഃകരണവിശിഷ്ടചൈതന്യത്തിൽ പ്രമാതൃത്വത്തെ ആരോപിക്കേണമെങ്കിൽ ആ ആരോപണത്തിന്നുമുമ്പായി ഏതെങ്കിലും ഒരു വസ്തുവിൽ പ്രമാതൃത്വത്തിന്റെ യഥാൎത്ഥാനുഭവമുണ്ടായിരിക്കേണ്ടതാണ്. ആ യഥാൎത്ഥാനുഭവമില്ലാതെ ആരോപം സംഭവിക്കുന്നതല്ല.

സമാധാനം:— ഏതു വസ്തുവെ ആരോപിക്കുന്നുവോ ആ വസ്തുവിന്റെ അനുഭവം മാത്രമേ മുമ്പു വേണ്ടതായിട്ടുള്ളു. ആ അനുഭവം യഥാൎത്ഥമായാലും വേണ്ടതില്ല; അയഥാർത്ഥമായാലും വേണ്ടതില്ല. അനാദിയായ സംസ്കാരത്താൽ ജീവന്ന് അന്തഃകരണ വിശിഷ്ടചൈതന്യത്തിൽ പ്രമാതൃത്വഭ്രമം ഉണ്ടായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. പൂൎവ്വപൂൎവ്വഭ്രമമായ അനുഭവത്തിൽനിന്നുണ്ടാകുന്ന സംസ്കാരംകൊണ്ട് ഉത്തരോത്തരം പ്രമാതൃത്വത്തിന്റെ ആരോപം സംഭവിക്കുന്നു. ഇപ്രകാരം കർത്തൃത്വഭോക്തൃത്വത്തിന്റെ ആരോപത്തെ അറിയേണ്ടതാകുന്നു.

നൈയായികൻ കേവലാത്മാവിന്നുമാത്രം പ്രമാതൃത്വാദിധൎമ്മങ്ങളെ സ്വീകരിക്കുന്നു. ആ അഭിപ്രായം ശ്രുതിസ്മൃതിപ്രമാണത്തിന്ന് വിരുദ്ധമാകയാൽ അസംഗതംതന്നെ.

'സാക്ഷീ ചേതാഃ കേവലോ നിർഗ്ഗുണശ്ച'
'അസംഗോഹ്യയം പുരുഷഃ'
''ശരീരസ്ഥോഽപി കൌന്തേയ!
ന കരോതി ന ലിപ്യതേ''.

ഇത്യാദി ശ്രുതിസ്മൃതിവചനജാതങ്ങൾ നിരുപാധികനായ ആത്മാവിനെ നിർഗ്ഗുണനെന്നും അസംഗനെന്നും നിർല്ലേപനെന്നും പറയുന്നു. ഇങ്ങനെ അസംഗനായ ആത്മാവിൽ പ്രമാതൃത്വാദിധൎമ്മങ്ങൾ സംഭവിക്കുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ട് അന്തഃകരണവിശിഷ്ടചൈതന്യത്തിന്നുമാത്രം പ്രമാതൃത്വാദിധൎമ്മങ്ങൾ സ്വീകരിക്കേണ്ടതാണ്.

ആ പ്രമാതൃത്വാദിധൎമ്മങ്ങൾ കേവലാത്മാവിൽ സ്വീകരിക്കുന്നപക്ഷം ആ ധൎമ്മത്തോടുകൂടിയ ആത്മാവിൽ അസംഗനിർഗ്ഗുണനിർല്ലേപരൂപത സംഭവിക്കയില്ല. അങ്ങനെയായാൽ—ആത്മാവിന്ന് അസംഗത്വനിർഗ്ഗുണത്വ നിർല്ലേപത്വാദികൾ പറഞ്ഞ ശ്രുതിസ്മൃത്യാദികൾക്ക് അപ്രാമാണ്യം വന്നേക്കും.

കൂടാതെ—പ്രമാതൃത്വാദിബന്ധത്തെ ആരോപിതമായി അംഗീകരിക്കാതെ സത്യമായി സ്വീകരിക്കുന്നപക്ഷം സത്യമായ വസ്തുവിന്ന് ജ്ഞാനംകൊണ്ട് നിവൃത്തിയില്ലാത്തതുകൊണ്ട് നൈയായികന്മാരുടെ മതത്തിൽ ബന്ധത്തിന്റെ നിവൃത്തിയാകുന്ന മോക്ഷം സംഭവിക്കുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ട് ബന്ധത്തെ കല്പിതമായിട്ടുതന്നെ സ്വീകരിക്കേണ്ടതാകുന്നു.

ശങ്ക:— അന്തഃകരണവിശിഷ്ടചൈതന്യത്തിന്ന് പ്രമാതൃത്വം മുതലായ ധർമ്മങ്ങളെ പറഞ്ഞതു് ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ—ആത്മാവ് അസംഗനും നിരവയവനും ആകുന്നു. അന്തഃകരണം സാവയവവും സക്രിയവും ആകുന്നു. ഇങ്ങനെയിരിക്കെ ആത്മാവിന്ന് അന്തഃകരണത്തോട് ഒരുതരത്തിലും സംബന്ധം സംഭവിക്കുന്നതല്ല. സംബന്ധമില്ലാതെ വിശിഷ്ടത്വം അസംഭാവ്യംതന്നെ. സംഭാവ്യമാണെന്ന പക്ഷത്തിൽ ഹിമാചല വിശിഷ്ട വിന്ധ്യാചലം എന്ന വ്യവഹാരവും സംഭാവ്യമായേക്കാം.

കൂടാതെ—അന്തഃകരണം സത്യമോ മിഥ്യയോ? സത്യമാണെങ്കിൽ സത്യമായ അന്തഃകരണത്തിന്റെ സംബന്ധവും സത്യമായിട്ടുതന്നെ ഇരിക്കേണ്ടതാണ്. സത്യമായ സംബന്ധത്തിന്ന് ജ്ഞാനംകൊണ്ട് നിവൃത്തിയുണ്ടാകുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ട് ഒരു ജീവാത്മാവിന്നും മോക്ഷമെയുണ്ടാവുന്നതല്ല. മോക്ഷമില്ലെന്നായാൽ മോക്ഷത്തെ പ്രതിപാദിച്ചിട്ടുള്ള ശാസ്ത്രം അപ്രമാണമായേക്കും.

അന്തഃകരണം മിഥ്യയാണെന്നു പറകയാണെങ്കിൽ തൽസിദ്ധിക്ക് തക്കതായ ഒരു പ്രമാണവുമില്ല. പ്രമാണമില്ലെങ്കിലും മിഥ്യയാണെന്നു പറകയാണെങ്കിൽ ആത്മാവിനേയും എന്തുകൊണ്ട് മിഥ്യയാണെന്ന് പറയുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് അന്തഃകരണവിശിഷ്ടമായ ചൈതന്യത്തിന്നാണ് പ്രമാതൃത്വാദിധർമ്മങ്ങളെന്ന് പറയുന്നതും ശരിയല്ല.

സമാധാനം:— ശുക്തിയുടെ അജ്ഞാനംകൊണ്ട് ശുക്തിയിൽ രജതം കല്പിതമായപോലെ ആത്മാവിന്റെ അജ്ഞാനംകൊണ്ട് പ്രത്യഗാത്മാവിൽ അന്തഃകരണം മുതലായവ സ്വരൂപേണ അധ്യസ്തങ്ങളാകുന്നു. അതായത് കല്പിതങ്ങളാണ്. ഇവിടെ അധ്യസ്തം, ആരോപിതം, കല്പിതം ഇവയെല്ലാം ഒരർത്ഥത്തെ പറയുന്ന

വയാകുന്നു. ഇത്രയും പറഞ്ഞതുകൊണ്ടു് അന്തഃകരണം കല്പിതമാണെന്നതിന്നു്, ഈ അനുമാനത്തെ നമ്മെ അറിയിച്ചിരിക്കുന്നു.

''അന്തഃകരണം അധ്യസ്തം ജഡത്വാൽ,
ദൃശ്യത്വാൽ, ആവിദ്യകത്വാച്ച ശുക്തിരജതവൽ''

(അർത്ഥം)—അന്തഃകരണം ജഡമാകയാലും ദൃശ്യമാകയാലും ആവിദ്യകം (അവിദ്യാകാര്യം) ആകയാലും പ്രത്യഗാത്മാവിൽ അധ്യസ്തം ആകുന്നു. ഏതേതു പദാർത്ഥം ദൃശ്യവും ജഡവും ആവിദ്യകവും ആകുന്നുവോ ആ പദാർത്ഥങ്ങളെല്ലാം അധ്യസ്തങ്ങളാകുന്നു. ശുക്തിരജതം ജഡവും ദൃശ്യവും ആവിദ്യകവുമാകയാൽ ശുക്തിയിൽ അധ്യസ്തം തന്നെ. ഈ അനുമാനംകൊണ്ടു് അന്തഃകരണം കല്പിതമാണെന്നുതന്നെ സിദ്ധമായി.

''അതോ*f*ന്യദാർത്തം''

(അത്ഥം)—ചൈതന്യാത്മാവിൽനിന്നു് അന്യങ്ങളായ എല്ലാ പദാത്ഥങ്ങളും മിഥ്യയാകുന്നു.

ഈ ശ്രുതിപ്രമാണത്തിൽനിന്നു് അന്തഃകരണം കല്പിതമാണെന്നുതന്നെ സിദ്ധമാകുന്നു.

കൂടാതെ—'ജഡോ*f*ഹം, ചേതനോ*f*ഹം' എന്ന അനുഭവത്തിൽനിന്നു് ജഡമായ അന്തഃകരണം മുതലായവസ്തു് ആത്മാവിലും ചേതനമായ ആത്മാവിന്നു് അന്തഃകരണത്തിലും അധ്യാസംപ്രതീതമാകുന്നുണ്ടു്. അതുകൊണ്ടു് വേദാന്തസിദ്ധാന്തത്തിൽ ആത്മാവിന്നും അന്തഃകരണം മുതലായ അനാത്മാക്കൾക്കും അന്യോന്യാധ്യാസം വിവക്ഷിതമാകുന്നു. എങ്കിലും അതിന്നു് ഇത്രയും വിശേഷമുണ്ടു്. അന്തഃകരണം മുതലായവ സ്വരൂപേണ ആത്മാവിൽ അധ്യസ്തങ്ങളായതുപോലെ ആത്മാവു് അന്തഃകരണാദികളിൽ സ്വരൂപേണ അധ്യസ്തമല്ല. സംസർഗ്ഗേണ അധ്യസ്തമാകുന്നു. അന്തഃകരണാദികളുടെ മാതിരി ആത്മാവും സ്വരൂപേണ അധ്യസ്തമാണെന്നു വരുന്നപക്ഷം അധിഷ്ഠാനജ്ഞാനംകൊണ്ടു് അന്തഃകരണാദികൾക്കു് ബാധ വരുമ്പോലെ ആത്മാവിന്നും ബാധയുണ്ടായേക്കാം. കൂടാതെ സർവ്വത്തിന്നും സാക്ഷിയാകയാൽ ബാധക്കു് യോഗ്യമല്ലാത്ത ആത്മാവു് പരമാർത്ഥസത്യമാകുന്നു.

ഇങ്ങനെ ആത്മാവിന്നു് ബാധ സംഭവിക്കാത്തതുകൊണ്ടു് അന്തഃകരണത്തിൽ ആത്മാവിന്നു് സ്വരൂപേണ അധ്യാസം സംഭവി

കുന്നതല്ല. സംസൃഷ്ടരൂപേണ മാത്രമേ സംഭവിക്കുന്നുള്ളൂ. ഇങ്ങനെയുള്ള ആത്മാനാത്മാക്കളുടെ അധ്യാസത്തെ ശ്രീ ഭഗവാൻ ഭാഷ്യകാരൻ ശാരീരികമീമാംസയുടെ ആരംഭത്തിൽ ശരിക്ക് ഉപപാദനം ചെയ്തിരിക്കുന്നു.

ഇപ്രകാരം അസംഗനായ ആത്മാവിൽ അന്തഃകരണാദികളുടെ വാസ്തവമായ സംബന്ധം ഇല്ലെങ്കിലും ആധ്യാസികമായ സംബന്ധം സംഭാവ്യമാകുന്നു. ആധ്യാസികമായ സംബന്ധം കൊണ്ടുതന്നെ ആത്മാവിന്ന് അന്തഃകരണവിശിഷ്ടതയും ഉണ്ട്. അതുകൊണ്ട് അന്തഃകരണ വിശിഷ്ടചൈതന്യത്തിൽ ആ പ്രമാതൃത്വാദി ധർമ്മങ്ങൾ സംഭവിക്കാവുന്നതാണ്.

ശങ്ക:— അന്തഃകരണാദികൾ ആത്മാവിൽ അധ്യസ്തങ്ങളാകുന്നു എന്നു പറഞ്ഞത് അധ്യാസത്തിൻെറ സ്വരൂപം നിശ്ചയിക്കാതെ സംഭാവ്യമല്ല.

സമാധാനം:— ഇനി അധ്യാസലക്ഷണത്തെ പറയാം.

''പരത്ര പരാവഭാസഃ = അധ്യാസഃ''

(അർത്ഥം)—അന്യവസ്തുവിൽ അന്യവസ്തുവിൻെറ അവഭാസത്തെ അധ്യാസമെന്നു പറയുന്നു.

ഈ അധ്യാസം ജ്ഞാനാധ്യാസമെന്നും അർത്ഥാധ്യാസമെന്നും രണ്ടുതരത്തിലുണ്ട്. ജ്ഞാനാധ്യാസപക്ഷത്തിൽ അവഭാസപദം കൊണ്ട് ഭ്രാന്തിജ്ഞാനത്തേയും അർത്ഥാധ്യാസപക്ഷത്തിൽ ഭ്രമജ്ഞാനത്തിന്നു വിഷയമായ രജതാദിയേയും ഗ്രഹിക്കേണ്ടതാണ്. ഇതുകൊണ്ട് ഇപ്പറഞ്ഞ അധ്യാസലക്ഷണം ആ രണ്ടു അധ്യാസങ്ങളിലും ഘടിക്കുന്നതാണ്.

ഇനി ക്രമേണ ജ്ഞാനാധ്യാസത്തിൻേറയും അർത്ഥാധ്യാസത്തിൻേറയും ലക്ഷണത്തെ പറയാം.

''അതസ്മിൻ തദ്ബുദ്ധിഃ = ജ്ഞാനാധ്യാസഃ''

(അർത്ഥം)—ഏതെങ്കിലും ഒരു വസ്തുവിൻെറ അധികരണതക്ക് യോഗ്യതയില്ലാത്ത അധികരണത്തിലുള്ള വസ്തുവിൻെറ ജ്ഞാനത്തിന്ന് ജ്ഞാനാധ്യാസമെന്നു പേർ.

അതായത്—വാസ്തവമായി രജതത്തിൻെറ അധികരണതക്ക് യോഗ്യമല്ലാത്ത ശുക്തിയിലുള്ള 'ഇദം രജതം' എന്ന ജ്ഞാന

വും വാസ്തവമായി അന്തഃകരണാദികളാകുന്ന അനാത്മവസ്തുക്കളുടെ അധികരണതക്ക് യോഗ്യമല്ലാത്ത ആത്മാവിലുള്ള അനാത്മജ്ഞാനവും ജ്ഞാനാധ്യാസമാകുന്നു.

"പ്രമാണാജന്യജ്ഞാന വിഷയത്വേ സതി പൂർവ്വദൃഷ്ടത്വാനധികരണത്വം = അർത്ഥാധ്യാസത്വം".

(അർത്ഥം)—ഏതു് പദാർത്ഥം പ്രമാണംകൊണ്ടു് ജന്യമല്ലാത്ത ജ്ഞാനത്തിന്നു് വിഷയമായും പൂർവ്വദൃഷ്ടമായ വസ്തുവിന്റെ ധർമ്മത്തിന്നു് അധികരണമല്ലാതെയും ഇരിക്കുന്നുവോ ആ പദാർത്ഥത്തെ അർത്ഥാധ്യാസം എന്നു പറയുന്നു.

ശുക്തിയിൽ ഉള്ള രജതവും ആത്മാവിലുള്ള അന്തഃകരണാദികളും അർത്ഥാധ്യാസത്തിന്നു് ദൃഷ്ടാന്തങ്ങളാകുന്നു. അതായതു്— ശുക്തിരജതത്തെ വിഷയീകരിക്കുന്ന 'ഇദം രജതം' എന്ന ജ്ഞാനം യഥാർത്ഥജ്ഞാനമല്ലായ്കയാൽ ഒരു പ്രമാണംകൊണ്ടും ജന്യമല്ല. അതുകൊണ്ടു് ആ രജതം പ്രമാണംകൊണ്ടു് ജന്യമല്ലാത്ത ജ്ഞാനത്തിന്നു് വിഷയവും, കൂടാതെ സ്വപ്രതീതിക്കുമുമ്പു് ഇല്ലാത്തതുകൊണ്ടു് പൂർവ്വദൃഷ്ടത്വധർമ്മത്തിന്നു് അധികരണമല്ലാത്തതും ആകുന്നു. അതുകൊണ്ടു് ആ രജതത്തിൽ അർത്ഥാധ്യാസത്തിന്റെ ലക്ഷണം സംഭവിക്കുന്നു. ഇപ്രകാരം രജ്ജുസർപ്പാദികളിലും ഈ അർത്ഥാധ്യാസത്തിന്റെ ലക്ഷണത്തെ അറിഞ്ഞുകൊള്ളേണ്ടതാണു്.

ഈ ലക്ഷണത്തിൽ "പൂർവ്വദൃഷ്ടത്വാനധികരണം" ഇത്രമാത്രം ലക്ഷണം ചെയ്യുന്നപക്ഷം ഇപ്പോൾ പുതുതായി ഉണ്ടായ ഘടത്തിൽ ആ ലക്ഷണത്തിന്നു് അതിവ്യാപ്തിയുണ്ടാകും. തന്നിവൃത്തിക്കുവേണ്ടി പ്രമാണാജന്യജ്ഞാനവിഷയത്വം എന്നു പറകയുണ്ടായി. 'പ്രമാണാജന്യ ജ്ഞാനവിഷയകത്വം' എന്നു മാത്രം ആ അർത്ഥാധ്യാസത്തിന്നു് ലക്ഷണംചെയ്താൽ സ്മൃതിക്കു വിഷയീഭവിച്ച ശിവവിഷ്ണ്വാദിദേവന്മാരിൽ അതിവ്യാപ്തി വരും. തന്നിവൃത്തിക്കുവേണ്ടി 'പൂർവ്വദൃഷ്ടത്വാനധികരണം' എന്നു പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു.

ഇപ്പറഞ്ഞ അർത്ഥാധ്യാസലക്ഷണത്തിൽ പ്രമാണശബ്ദംകൊണ്ടു് പ്രത്യഗഭിന്നബ്രഹ്മത്തെ ബോധിപ്പിക്കുന്ന തത്വമസ്യാദിവാക്യത്തെ ഗ്രഹിക്കേണ്ടതാണു്. ആ മഹാവാക്യമാകുന്ന പ്രമാണംകൊണ്ടു് ജന്യമല്ലാത്ത വൃത്ത്യഭിവ്യക്തചൈതന്യമാകുന്ന ജ്ഞാനത്തിന്റെ വിഷയത്വം ഘടം മുതലായ വ്യാവഹാരികപദാർത്ഥങ്ങ

ളിലും ശുക്തി മുതലായ പ്രാതിഭാസികപദാൎത്ഥങ്ങളിലും ഉണ്ട്. ചൈതന്യാത്മാവിൽനിന്ന് ഭിന്നങ്ങളായ എല്ലാ അനാത്മപദാൎത്ഥങ്ങളും പ്രതിക്ഷണം പരിണമിക്കുന്നവയാകയാൽ ഘടാദിപദാർത്ഥങ്ങളിൽ പൂൎവ്വദൃഷ്ടത്വ ധൎമ്മപദത്തിന്റെ അനധികരണത്വവും ഉണ്ട്. അതുകൊണ്ട് ഇപ്പറഞ്ഞ അർത്ഥാധ്യാസത്തിന്റെ ലക്ഷണം വ്യാവഹാരികമായും പ്രാതിഭാസികമായും ഉള്ള എല്ലാ പദാൎത്ഥങ്ങളിലും സാധാരണമാകുന്നു. വേദാന്തസിദ്ധാന്തത്തിൽ ബ്രഹ്മചൈതന്യത്തിൽനിന്ന് ഭിന്നങ്ങളായ ഘടം, പടം മുതലായ എല്ലാ വ്യാവഹാരിക പദാൎത്ഥങ്ങളും ശുക്തി രജതം മുതലായ പ്രാതിഭാസികപദാർത്ഥങ്ങളും ബ്രഹ്മചൈതന്യത്തിൽ അധ്യസ്തങ്ങളാകയാൽ അർത്ഥാധ്യാസരൂപങ്ങൾതന്നെയാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് ഈ ലക്ഷണം ഉഭയത്ര സാധാരണമാകുന്നു.

ചില ഗ്രന്ഥകാരന്മാർ ഇങ്ങനെ പറയുന്നു: ഇപ്പറഞ്ഞ അൎത്ഥാധ്യാസലക്ഷണം പ്രാതിഭാസിക രജതാദികളുടേതുമാത്രമാകുന്നു; ഘടാദി വ്യാവഹാരികപദാർത്ഥങ്ങളുടേതല്ല. ഇതേകാരണത്താൽ ഈ ലക്ഷണത്തിലുള്ള പ്രമാണശബ്ദംകൊണ്ട് 'തത്വമസി' മുതലായ പ്രമാണത്തെ ഗ്രഹിക്കേണ്ടതായിട്ടില്ല. അജ്ഞാതമായ അർത്ഥത്തെ ബോധിപ്പിക്കുന്ന പ്രത്യക്ഷാദിപ്രമാണങ്ങളെ മാത്രം ഗ്രഹിക്കേണ്ടതാണ്. ആ പ്രത്യക്ഷാദിപ്രമാണങ്ങളെക്കൊണ്ട് ജന്യമല്ലാത്ത ജ്ഞാനത്തിന്റെ വിഷയത്വം കേവലം ശുക്തിരജതം മുതലായ പ്രാതിഭാസികപദാർത്ഥങ്ങളിൽ മാത്രമേയുള്ളു; ഘടാദി വ്യാവഹാരികപദാൎത്ഥങ്ങളിൽ ഇല്ല. അതുകൊണ്ട് പ്രാതിഭാസിക ശുക്തിരജതാദ്യൎത്ഥാധ്യാസത്തിലാണ് ഇപ്പറഞ്ഞ ലക്ഷണം ഫലിക്കുന്നത്.

ഇനി ഇപ്പറഞ്ഞ അർത്ഥാധ്യാസത്തിന്റെ വിഭാഗത്തെ പറയാം:—

ഈ അൎത്ഥാധ്യാസം പ്രാതീതികം, വ്യാവഹാരികം എന്നിങ്ങനെ രണ്ടു തരത്തിലാകുന്നു.

''ആഗന്തുകദോഷജന്യഃ = പ്രാതീതികഃ''

(അൎത്ഥം)—ആഗന്തുകദോഷംകൊണ്ടുണ്ടാകുന്ന പദാർത്ഥത്തെ പ്രാതീതികമെന്നു പറയുന്നു. ഇതിനെതന്നെ പ്രാതിഭാസികമെന്നും പറയും. ശുക്തിരജതം, രജ്ജുസൎപ്പം, മരുഭൂജലം ഇത്യാദി പദാൎത്ഥങ്ങൾ ആഗന്തുകദോഷജന്യങ്ങളാകയാൽ പ്രാതീതികങ്ങളെന്നു പറയപ്പെടുന്നു.

ഈ പ്രാതീതികപദാർത്ഥങ്ങളെ സൃഷ്ടിക്കുന്ന ദോഷങ്ങൾ പ്രമാതൃദോഷം, വിഷയദോഷം, കരണദോഷം എന്നിങ്ങനെ മൂന്നാകുന്നു. രാഗം, ഭയം മുതലായവ പ്രമാതാവിനെ ആശ്രയിച്ചുനിൽക്കുന്ന ദോഷങ്ങളും സാദൃശ്യം മുതലായവ വിഷയഗതദോഷങ്ങളും കാചം, കാമില മുതലായവ കണ്ണു മുതലായ കരണഗതദോഷങ്ങളും ആകുന്നു. ഈ മൂന്നു ദോഷങ്ങളെക്കൊണ്ടു് ജന്യമാകയാൽ ശുക്തിരജതം മുതലായവ പ്രാതീതികാധ്യാസങ്ങളാകുന്നു.

"പ്രാതീതികഭിന്നഃ = വ്യാവഹാരികഃ"

(അർത്ഥം)—ആഗന്തുകദോഷജന്യങ്ങളായ പ്രാതീതികപദാർത്ഥങ്ങളിൽനിന്നു് ഭിന്നമായ പദാർത്ഥത്തെ വ്യാവഹാരികം എന്നു പറയുന്നു. ആകാശം മുതൽ ഘടംവരെയുള്ള പദാർത്ഥങ്ങളെല്ലാം വ്യാവഹികങ്ങളായ അർത്ഥാധ്യാസങ്ങൾ ആകുന്നു.

ആത്മജ്ഞാനത്തിന്നുമുമ്പു് ഏതു പദാർത്ഥത്തിന്നു ബാധയില്ലയോ ആ പദാർത്ഥത്തെ വ്യാവഹാരികമെന്നും ആത്മജ്ഞാനത്തിന്നു മുമ്പുതന്നെ ഏതു പദാർത്ഥത്തിന്നു് ബാധയുണ്ടോ ആ പദാർത്ഥത്തെ പ്രാതീതിക (പ്രാതിഭാസിക)മെന്നും പറയുന്നു.

ചില ഗ്രന്ഥകാരന്മാർ പ്രാതീതികമായും വ്യാവഹാരികമായുമുള്ള അർത്ഥാധ്യാസത്തിന്നു് ഇങ്ങനെ ഒരു സാധാരണ ലക്ഷണം ചെയ്യുന്നു:—

"ദോഷസംപ്രയോഗ സംസ്കാരജന്യത്വം = അധ്യാസത്വം"

(അർത്ഥം)—മുൻപറഞ്ഞ ദോഷവും ശുക്തി മുതലായ അധിഷ്ഠാനത്തോടുള്ള ചക്ഷുരാദീന്ദ്രിയങ്ങളുടെ സംബന്ധമാകുന്ന സമ്പ്രയോഗവും അന്യദേശത്തിലുള്ള രജതാദികളുടെ അനുഭവംകൊണ്ടുണ്ടായ സംസ്കാരവുംകൊണ്ടുള്ള ജന്യത്വത്തെ ആ രജതാദികളിലെ അധ്യസ്തത്വമെന്നു് പറയുന്നു. വേദാന്തസിദ്ധാന്തത്തിൽ അവിദ്യ അനാദിയാകയാൽ ആ ദോഷാദികളിൽനിന്നു് ജന്യമല്ലാത്തതുകൊണ്ടു് അവിദ്യാധ്യാസത്തിൽ ഈ ലക്ഷണത്തിന്നു് അവ്യാപ്തിയുണ്ടെങ്കിലും ഈ ലക്ഷണം അന്തഃകരണം മുതലായ കാര്യങ്ങളുടെ അധ്യാസത്തിന്റെ ലക്ഷണമാകുന്നു. അനാദിയായ അവിദ്യക്കുള്ള ലക്ഷണമല്ല. അതുകൊണ്ടു് ആ ലക്ഷണത്തിന്നു് അലക്ഷ്യമായ അവിദ്യയിൽ അവ്യാപ്തിദോഷമുണ്ടാകുന്നതല്ല.

ആ കാര്യാദ്ധ്യാസംതന്നെയാണ് ജാഗ്രൽസ്വപ്നങ്ങളിൽ ജീവന്റെ അനർത്ഥത്തിന്ന് ഹേതുവാകുന്നത്. അവിദ്യാദ്ധ്യാസം സുഷുപ്തിയിലുണ്ടെങ്കിലും അനർത്ഥത്തിന്ന് ഹേതുവല്ല. അതുകൊണ്ട് ഇപ്പറഞ്ഞ ലക്ഷണം കാര്യാദ്ധ്യാസത്തിന്റേതാകുന്നു.

ശങ്ക:— ഇപ്പറഞ്ഞ ലക്ഷണത്തിൽ ദോഷം, സമ്പ്രയോഗം, സംസ്കാരം ഈ മൂന്നു പദങ്ങളെ പറഞ്ഞതുകൊണ്ട് എന്താണ് പ്രയോജനം?

സമാധാനം:— ഈ ലക്ഷണത്തിൽ മൂന്നു പദങ്ങൾ പറഞ്ഞതുകൊണ്ട് അധ്യാസത്തിന്റെ രണ്ടു ലക്ഷണവും സാധിച്ചു.

(1) ''ദോഷജന്യത്വേ സതി സംസ്കാരജന്യത്വം = അധ്യസ്തത്വം.'' അഥവാ

(2) ''സമ്പ്രയോഗജന്യത്വേ സതി സംസ്കാരജന്യത്വം = അധ്യസ്തത്വം''

(അർത്ഥം)—(1) ദോഷംകൊണ്ടും സംസ്കാരംകൊണ്ടും ജന്യമായ പദാർത്ഥത്തെ അധ്യസ്തം എന്നു പറയുന്നു. അഥവാ (2) സമ്പ്രയോഗംകൊണ്ടും സംസ്കാരംകൊണ്ടും ജന്യമായ പദാർത്ഥത്തെ അധ്യസ്തമെന്നു പറയുന്നു.

ഒന്നാമത്തെ ലക്ഷണത്തിൽ—സംസ്കാരജന്യസ്മൃതിയിലുള്ള അതിവ്യാപ്തിയെ നിവർത്തിപ്പാൻവേണ്ടി ദോഷജന്യം എന്ന പദവും ദോഷമാകുന്ന വിഷയത്തിൽനിന്ന് ജന്യമായ ദോഷപ്രത്യക്ഷപ്രമയിൽ വരുന്ന അതിവ്യാപ്തിയെ നിവർത്തിപ്പാൻവേണ്ടി ലക്ഷണത്തിൽ സംസ്കാരജന്യമെന്ന പദവും പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. രണ്ടാമത്തെ ലക്ഷണത്തിലും സംസ്കാരജന്യസ്മൃതിയിൽ വരുന്ന അതിവ്യാപ്തിയെ നിവർത്തിപ്പാൻവേണ്ടി സമ്പ്രയോഗജന്യമെന്ന പദവും സമ്പ്രയോഗജന്യമായ പ്രത്യക്ഷപ്രമയിൽ വരുന്ന അതിവ്യാപ്തിയെ നിവർത്തിപ്പാൻവേണ്ടി സംസ്കാരജന്യമെന്ന പദവും പറകയുണ്ടായി. ദ്വിതീയ ലക്ഷണത്തിന്ന് 'സോƒയം ദേവദത്തഃ' എന്ന പ്രത്യഭിജ്ഞാപ്രത്യക്ഷത്തിൽ അതിവ്യാപ്തിയുണ്ട്. എന്തെന്നാൽ—ആ പ്രത്യഭിജ്ഞ സമ്പ്രയോഗം, സംസ്കാരം ഇവ രണ്ടിൽനിന്നു മാത്രമേ ഉണ്ടാവുകയുള്ളൂ. എങ്കിലും 'പ്രത്യഭിജ്ഞാഭിന്നത്വേസതി' എന്ന വിശേഷണം പറയുന്നതുകൊണ്ട് അവിടെ അതിവ്യാപ്തിയുണ്ടാകുന്നതല്ല.

ശങ്ക :— ആത്മാവിൽ ഉള്ള അന്തഃകരണാദികളുടെ അധ്യാസത്തിൽ സമ്പ്രയോഗജന്യത്വം ഇല്ല. എന്തെന്നാൽ—അധിഷ്ഠാനമായ ആത്മാവോട് ചക്ഷുരാദീന്ദ്രിയങ്ങൾക്ക് സംബന്ധമുണ്ടാകുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ട് അന്തഃകരണാദികളുടെ അധ്യാസത്തിൽ ഇപ്പറഞ്ഞ ലക്ഷണത്തിന്ന് അവ്യാപ്തിയുണ്ടുതന്നെ.

സമാധാനം :— അവിടെ സമ്പ്രയോഗശബ്ദംകൊണ്ട് അധിഷ്ഠാനമായ ആത്മാവിൻെറ സത്ത മുതലായ സാമാന്യാംശത്തിൻെറ ജ്ഞാനത്തെ മാത്രമാണ് വിവക്ഷിച്ചിരിക്കുന്നത്. ആ സാമാന്യജ്ഞാനം അന്തഃകരണാദികൾക്ക് അധ്യാസത്തിന്നു മുമ്പായിട്ടില്ല തന്നെ. അധിഷ്ഠാനമായ ആത്മാവിൻെറ സാമാന്യജ്ഞാനം ഒരിന്ദ്രിയംകൊണ്ടും ജന്യമല്ല. എന്നാൽ—സ്വയംജ്യോതിസ്സ്വഭാവമാകയാൽ തന്നെത്താനറിയുന്നു. (തൻെറ സ്വപ്രകാശസ്വഭാവംകൊണ്ട് ജന്യമാകുന്നു.) അതുകൊണ്ട് അന്തഃകരണാദികളുടെ അധ്യാസത്തിൽ ആ ലക്ഷണത്തിന്ന് അവ്യാപ്തിയില്ല.

ശങ്ക :— ദോഷം, സംസ്കാരം ഇവയെ രജതം മുതലായ അർത്ഥത്തിൻെറ ജനകമെന്ന് മുമ്പു പറകയുണ്ടായി. അതു ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ—ആ ദോഷസംസ്കാരങ്ങൾ രജതം മുതലായവയുടെ ജ്ഞാനത്തിന്നുമാത്രം ജനകങ്ങളായിട്ടാണ് കാണപ്പെടുന്നത്.

സമാധാനം :— ആ ദോഷസംസ്കാരങ്ങൾ ഉണ്ടായിരിക്കേ രജതാദിപദാർത്ഥങ്ങളുടേയും തജ്ജ്ഞാനത്തിൻേറയും ഉൽപത്തിയുണ്ടാകുന്നു. അവയില്ലാതിരിക്കേ രജതാദിപദാർത്ഥങ്ങളുടേയോ തജ്ജ്ഞാനത്തിൻേറയോ ഉൽപത്തിയുണ്ടാകുന്നതല്ല. ഇങ്ങനെ അന്വയവ്യതിരേകം വഴിക്ക് അർത്ഥാധ്യാസത്തിന്നും ജ്ഞാനാധ്യാസത്തിന്നും ആ ദോഷസംസ്കാരങ്ങൾ കാരണങ്ങളാണെന്ന് സിദ്ധിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ ജ്ഞാനാധ്യാസത്തെപ്പോലെ അർത്ഥാധ്യാസത്തിന്നും ദോഷസംസ്കാരജന്യത്വം സംഭാവ്യമാണ്. ഇപ്പറഞ്ഞ അഭിപ്രായം കൊണ്ടു തന്നെയാണ് ശ്രീ ഭഗവാൻ ഭാഷ്യകാരൻ,

"സ്മൃതിരൂപഃ പരത്ര പൂർവ്വദൃഷ്ടാവഭാസഃ" എന്ന് അധ്യാസത്തിന്ന് ലക്ഷണം ചെയ്തിട്ടുള്ളത്. ഈ അധ്യാസലക്ഷണവും ജ്ഞാനാധ്യാസസാധാരണമാണ്.

ജ്ഞാനാദ്ധ്യാസപക്ഷത്തിൽ ഈ ഭാഷ്യോക്തലക്ഷണത്തിന്ന് ഇങ്ങനെ അർത്ഥം ചെയ്യണം. സംസ്കാരജന്യമാകയാൽ സ്മൃതിക്കു തുല്യമായിരിക്കുന്ന, പൂർവ്വദൃഷ്ടമായ പദാർത്ഥത്തിന്റെ സജാതീയമായ പദാർത്ഥത്തിന്റെ ജ്ഞാനത്തെ ജ്ഞാനാധ്യാസമെന്നു പറയുന്നു. ശുക്തിയിലെ 'ഇദം രജതം' എന്ന ജ്ഞാനം ഇവിടെ ദൃഷ്ടാന്തമാണ്.

അർത്ഥാധ്യാസപക്ഷത്തിൽ അർത്ഥം ഇങ്ങനെയാകുന്നു. പ്രമാണംകൊണ്ട് ജന്യമല്ലാത്ത ജ്ഞാനത്തിന്റെ വിഷയമായ, പൂർവ്വദൃഷ്ടമായ പദാർത്ഥത്തിന്റെ സജാതീയമായ അർത്ഥത്തെ അർത്ഥാധ്യാസമെന്നു പറയുന്നു. ശുക്തി മുതലായവയിൽ ഉള്ള രജതാദികൾ ഇവിടെ ദൃഷ്ടാന്തങ്ങളാണ്. ഇങ്ങനെ അധ്യാസം സിദ്ധമാകയാൽ പ്രമാതൃത്വം, കർത്തൃത്വം, ഭോക്തൃത്വം മുതലായ ബന്ധം അധ്യാസമാകയാൽ മിഥ്യയാണെന്നും സിദ്ധമായി.

അതുകൊണ്ട് 'തരതി ശോകമാത്മവിത്' എന്ന ശ്രുതിവചനം, ശ്രവണം ചെയ്യപ്പെട്ട ജ്ഞാനംകൊണ്ട് നിവർത്ത്യമായ ബന്ധത്തിന്റെ മിഥ്യാത്വംകൂടാതെ അനുപപന്നമാകയാൽ ആ ബന്ധത്തിന്റെ മിഥ്യാത്വത്തെ കല്പനചെയ്യുന്നു. ഇത് മുൻപറഞ്ഞ ശ്രുതാർത്ഥാപത്തിയെന്ന് സിദ്ധമായി.

ഇതി അർത്ഥാപത്തിനിരൂപണം സമാപ്തം.

ഇനി ആറാമത്തെ അഭാവപ്രമയെ നിരൂപണം ചെയ്യാം:—

"യോഗ്യാനുപലബ്ധികരണികാ പ്രമാ = അഭാവപ്രമാ"

(അർത്ഥം)—യോഗ്യമായ അനുപലബ്ധികരണമായ പ്രമയെ അഭാവപ്രമാ എന്നു പറയുന്നു. ഏതു് അധികരണത്തിൽ ഏതു് അഭാവത്തിന്റെ ജ്ഞാനം ഭവിക്കുന്നുവോ ആ അധികരണത്തിലെ ആ അഭാവത്തിന്റെ പ്രതിയോഗിയുടെ ജ്ഞാനത്തെ ഉപലബ്ധിയെന്നു പറയുന്നു. ഇതിനെ ഉപലംഭം എന്നും പറയും. ഉപലബ്ധിയുടെ അഭാവത്തെ അനുപലബ്ധിയെന്നും അനുപലംഭം എന്നും പറയുന്നു. അഭാവപ്രമയ്ക്കുള്ള കരണം ഈ അനുപലബ്ധിതന്നെയാണ്.

ഘടമുണ്ട് എന്ന ഘടജ്ഞാനം ഏതു് ഭൂതലത്തിലുണ്ടോ ആ ഭൂതലത്തിൽ ഘടമില്ല എന്ന ഘടാഭാവജ്ഞാനമുണ്ടാവുന്നതല്ല. 'ഘടമില്ല' എന്ന ജ്ഞാനം എവിടെ ഇല്ലയോ അവിടെ മാത്രമേ ഘടം ഇല്ല എന്ന ഘടാഭാവജ്ഞാനം ഉണ്ടാകയുള്ളൂ. അതുകൊണ്ട്

ഘടജ്ഞാനത്തിൻെറ അഭാവമാകുന്ന അനുപലബ്ധിയാണ് ഘടാഭാവ (വിഷയക)ജ്ഞാനത്തിന്ന് (പ്രത്യക്ഷ്) കരണമെന്ന് അന്വയവ്യതിരേകങ്ങളെക്കൊണ്ട് സിദ്ധമായി.

എന്നാൽ ആ അനുപലബ്ധിയിൽ യോഗ്യതയുംകൂടെ അപേക്ഷിതമാകുന്നു. അന്ധകാരത്തിൽ ഘടമുണ്ടെങ്കിലും അതിൻെറ ഉപലബ്ധിയില്ലാത്തതുകൊണ്ട് ഘടത്തിൻെറ ഉപലബ്ധിയുടെ അഭാവമാകുന്ന അനുപലബ്ധിയുണ്ട്. അതുപോലെ—ആത്മാവിൽ ധർമ്മാധർമ്മങ്ങളുണ്ടെങ്കിലും അവയുടെ ഉപലബ്ധിയില്ലായ്കയാൽ ധർമ്മാധർമ്മങ്ങളുടെ ഉപലബ്ധിയുടെ അഭാവമാകുന്ന അനുപലബ്ധി അവിടെയുണ്ട്. കേവലം അനുപലബ്ധികൊണ്ട് അഭാവപ്രമയുണ്ടാകുമെങ്കിൽ ഇപ്പറഞ്ഞ അനുപലബ്ധികൊണ്ട് അന്ധകാരത്തിൽ ഘടാഭാവത്തിൻേറയും ആത്മാവിൽ ധർമ്മാധർമ്മാഭാവത്തിൻേറയും പ്രമയുണ്ടാകേണ്ടതാണ്. അങ്ങനെ ഉണ്ടാകാത്തതുകൊണ്ട് അഭാവപ്രമയുടെ ഉൽപത്തിക്കവേണ്ടി അനുപലബ്ധിക്ക് യോഗ്യതയുംകൂടെ അപേക്ഷിതമാകുന്നു.

ഇങ്ങനെയുള്ള അനുപലബ്ധികൊണ്ട് ഏതു് അഭാവത്തിൻെറ ജ്ഞാനമുണ്ടാകുന്നുവോ ആ അഭാവത്തിൻെറ പ്രതിയോഗിയുടെ ആരോപംകൊണ്ട് എവിടെ ആ പ്രതിയോഗിയുടെ ഉപലബ്ധിയെ ആപാദനംചെയ്യുവോ—അവിടെയുള്ള ആ ഉപലബ്ധിയുടെ അഭാവമാകുന്ന അനുപലബ്ധിയെ യോഗ്യാനുപലബ്ധിയെന്നു പറയുന്നു. അതായത്—പ്രകാശമുള്ള ഭൂതലത്തിൽ 'യദ്യത്രഘടഃ സ്യാൽ തർഹ്യുപലഭ്യേത' ഇവിടെ ഘടമുണ്ടെങ്കിൽ ഈ ഭൂതലത്തെപ്പോലെ ഘടവും പ്രതീതമാകേണ്ടിയിരുന്നു. പ്രതീതമാകാത്തതുകൊണ്ട് 'ഈ ഭൂതലത്തിൽ ഘടമില്ല' എന്നിങ്ങനെ ഘടമാകുന്ന പ്രതിയോഗിയുടെ സത്തയുടെ ആരോപംകൊണ്ട് ആ ഘടത്തിൻെറ ഉപലബ്ധിയെ ആപാദനംചെയ്യുന്നു. അതുകൊണ്ട് ഘടത്തിൻെറ ഉപലബ്ധിയുടെ അഭാവമാകുന്ന ഘടത്തിൻെറ അനുപലബ്ധിയെ യോഗ്യമെന്നു പറയുന്നു. ആ യോഗ്യാനുപലബ്ധികൊണ്ട് പ്രകാശമുള്ള ഭൂതലത്തിൽ 'ഘടം ഇല്ല' എന്ന ഘടാഭാവപ്രമയുണ്ടാകുന്നു. അന്ധകാരത്തിൽ ഘടമുണ്ടെങ്കിലും ആത്മാവിൽ ധർമ്മാധർമ്മങ്ങളുണ്ടെങ്കിലും അവ പ്രതീതിക്ക വിഷയങ്ങളല്ല. അതുകൊണ്ട് അന്ധകാരത്തിൽ ഘടവും ആത്മാവിൽ ധർമ്മാധർമ്മങ്ങളും ഉണ്ടെങ്കിൽ പ്രതീതങ്ങളാകുമായിരുന്നു. ഇങ്ങനെ ഘടം, ധർമ്മാധർമ്മങ്ങൾ മുതലായ പ്രതിയോ

ഗികളുടെ സത്വത്തിന്റെ ആരോപണംകൊണ്ട് അവയുടെ ഉപലബ്ധിയെ ആപാദനംചെയ്യുന്നില്ല. ഇക്കാരണംകൊണ്ട് അന്ധകാരത്തിൽ ഘടത്തിന്റേയും ആത്മാവിൽ ധർമ്മാധർമ്മങ്ങളുടേയും അഭാവത്തിന്റെ ജ്ഞാനം അനുപലബ്ധികൊണ്ട് ഉണ്ടാകുന്നതല്ല; അനുമാനം മുതലായ പ്രമാണംകൊണ്ട് ഉണ്ടാകുന്നതാകുന്നു. ഇവിടെ ഇപ്പറഞ്ഞ യോഗ്യാനുപലബ്ധി കരണവും അഭാവപ്രമ ഫലവും ആകുന്നു.

ഇവിടെ നൈയായികൻ ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:—ഇപ്പറഞ്ഞ യോഗ്യാനുപലബ്ധിയോടുകൂടിയ ഇന്ദ്രിയപ്രത്യക്ഷപ്രമകൊണ്ടുതന്നെ ഭൂതലാദിയിൽ ഘടം മുതലായവയുടെ അഭാവത്തിന്റെ ജ്ഞാനമുണ്ടാകുമ്പോൾ ആ അഭാവജ്ഞാനത്തിന്നുവേണ്ടി യോഗ്യാനുപലബ്ധിയെ പ്രത്യേകകരണമായി സ്വീകരിക്കുന്നത് ഗൌരവദോഷത്തിന്ന് കാരണമാകും. ഘടാഭാവത്തിന്ന് അധികരണമായ ഭൂതലത്തോട് ചക്ഷുരിന്ദ്രിയത്തിന്ന് സംയോഗസംബന്ധമുണ്ടെങ്കിലും ഘടാഭാവത്തോട് ചക്ഷുരിന്ദ്രിയത്തിന്ന് ഒരു സംബന്ധവുമില്ലാത്തതുകൊണ്ട് അഭാവജ്ഞാനത്തിന്ന് ഇന്ദ്രിയം കരണമാകുന്നതല്ല എന്ന മതം ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ—അഭാവത്തോട് ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്ക് സംയോഗം മുതലായ സംബന്ധങ്ങളില്ലെങ്കിലും വിശേഷണ വിശേഷ്യഭാവമാകുന്ന സംബന്ധം സംഭവിക്കുന്നതാണ്. ആ സംബന്ധംകൊണ്ട് അഭാവത്തിന്റെ പ്രത്യക്ഷജ്ഞാനം ഇന്ദ്രിയങ്ങളെക്കൊണ്ട് ഉണ്ടാകുന്നതാണ് എന്ന നൈയായികാഭിപ്രായം ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ—ചക്ഷുരാദീന്ദ്രിയങ്ങൾക്ക് ഭൂതലം മുതലായ അധികരണത്തോട് സംയോഗം മുതലായ സംബന്ധം സംഭവിക്കുന്നു. അഭാവത്തോടുകൂടെ ഒരു സംബന്ധവുമില്ല. അതുകൊണ്ട് ചക്ഷുരാദീന്ദ്രിയങ്ങൾ ഭൂതലം മുതലായ അധികരണങ്ങളുടെ ജ്ഞാനത്താൽ ചരിതാർത്ഥങ്ങളാകുന്നു. അഭാവജ്ഞാനത്തിൽ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ കരണങ്ങളല്ല.

കൂടാതെ—നൈയായികൻ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്ക് അഭാവത്തോടു വിശേഷണവിശേഷ്യ ഭാവ സംബന്ധമുണ്ടെന്ന് പറഞ്ഞതും യുക്തമല്ല. എന്തെന്നാൽ—രണ്ടു പദാർത്ഥങ്ങൾക്കാണ് അന്യോന്യ സംബന്ധമുണ്ടാകുന്നത്. ആ സംബന്ധം ആ രണ്ടു സംബന്ധികളിൽനിന്ന് ഭിന്നവും അവയെ ആശ്രയിച്ചു നിൽക്കുന്നതും ഏ

കവും ആകുന്നു. അതായത്—ചക്ഷുസ്സിന്നും ഭൂതലത്തിന്നും കൂടെയുള്ള സംയോഗസംബന്ധം ചക്ഷുസ്സും ഭൂതലവുമാകുന്ന രണ്ടു സംബന്ധികളിൽനിന്ന് ഭിന്നവും അവയെ ആശ്രയിച്ച നിൽക്കുന്നതും ഏകവും ആകുന്നു. ഇങ്ങനെയുള്ള സംബന്ധത്തിന്റെ ലക്ഷണം ആ വിശേഷണവിശേഷ്യഭാവസംബന്ധത്തിൽ ഘടിക്കുന്നില്ല. എന്തെന്നാൽ—''ഘടാഭാവവദ്ഭൂതലം'' എന്ന പ്രതീതിയിൽ ഘടാഭാവം വിശേഷണവും ഭൂതലം വിശേഷ്യവുമാകുന്നു. ''ഭൂതലേ ഘടാഭാവഃ'' എന്ന പ്രതീതിയിൽ ഭൂതലം വിശേഷണവും ഘടാഭാവം വിശേഷ്യവുമാകുന്നു. ആ അഭാവത്തിലുള്ള വിശേഷണതയ്ക്ക് വിശേഷണഭാവമെന്നും അതിലുള്ള (അഭാവത്തിലുള്ള) വിശേഷ്യതയ്ക്ക് വിശേഷ്യഭാവമെന്നും പറയുന്നു. ആ വിശേഷണ വിശേഷ്യഭാവങ്ങൾ വിശേഷണ വിശേഷ്യങ്ങളിൽനിന്ന് ഭിന്നങ്ങളല്ല; തദ്രൂപങ്ങൾ തന്നെയാകുന്നു.

കൂടാതെ—അഭേദത്തിൽ ആധാരാധേയഭാവം സംഭവിക്കാത്തതുകൊണ്ട് ആ വിശേഷണവിശേഷ്യഭാവം അഭാവമാകുന്ന സംബന്ധിയിൽനിന്നു ഭിന്നവും ആ സംബന്ധിയെ ആശ്രയിച്ചുനിൽക്കുന്നതും രണ്ടുതരത്തിലുള്ള വിശേഷണവിശേഷ്യഭാവങ്ങളിലൊന്നിലും പെടാത്തതും ആകുന്നു. അതുകൊണ്ട് ആ വിശേഷണവിശേഷ്യഭാവത്തിന്ന് ഇന്ദ്രിയസംബന്ധരൂപത്വം സംഭവിക്കുന്നതല്ല.

അഥവാ—അഭാവപ്രത്യക്ഷത്തിൽ വിശേഷണതാസന്നികർഷത്തെ കാരണമായി സ്വീകരിക്കുന്നതായാൽ വ്യവഹിതമായ ഭൂതലത്തിലെ അഭാവത്തിന്നും ചക്ഷുരിന്ദ്രിയംകൊണ്ട് പ്രത്യക്ഷമുണ്ടായേക്കാം. എന്തെന്നാൽ—ആ ഭൂതലത്തിൽ വിശേഷണരൂപേണ അഭാവവും ചക്ഷുരിന്ദ്രിയത്തിന്ന് സംയുക്തസംയോഗം മുതലായ പരമ്പരാസംബന്ധങ്ങളുമുണ്ട്.

അഥവാ—വിശേഷണതക്കും ഇന്ദ്രിയസന്നികർഷത്തെ സ്വീകരിക്കുന്നപക്ഷം ഭൂതലത്തിലുള്ള ഘടത്തിന്നും ഘടത്തിലുള്ള രൂപാദികൾക്കും ആ വിശേഷണതാസന്നികർഷംകൊണ്ടുതന്നെ പ്രത്യക്ഷം സംഭവിച്ചേക്കാം. അങ്ങനെയായാൽ നൈയായികന്മാരംഗീകരിച്ച സമവായാദിസന്നികർഷങ്ങൾക്കെല്ലാം ലോപവും വന്നുചേരും. അതുകൊണ്ട് വിശേഷണവിശേഷ്യഭാവം സന്നികർഷം ആകുന്നതല്ല.

ഇങ്ങനെ ചക്ഷുരാദീന്ദ്രിയങ്ങൾ സ്വാസംബന്ധപദാർത്ഥങ്ങളെ പ്രത്യക്ഷീകരിപ്പാൻ സമർത്ഥങ്ങളല്ലായ്കയാൽ അഭാവജ്ഞാനത്തിൽ ഇന്ദ്രിയം കരണമാകുന്നതല്ല. മേൽപറഞ്ഞ യോഗ്യാനുപലബ്ധി മാത്രമാണ് കരണമാകുന്നത്.

ഇനി പ്രാസംഗികമായി കരണത്തിൻെറ ലക്ഷണത്തെ പറയാം:—

"അസാധാരണകാരണം = കരണം".

(അർത്ഥം)—ഏതു കാര്യത്തിന്ന് ഏതു് അസാധാരണ കാരണമോ ആ അസാധാരണകാരണത്തെ ആ കാര്യത്തിൻെറ കരണമെന്നു പറയുന്നു. അതായത്—പ്രത്യക്ഷപ്രമയ്ക്കു് ചക്ഷുസ്സു മുതലായ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾ അസാധാരണ കാരണമാകയാൽ അവ കരണങ്ങളാകുന്നു. അതു പോലെ ഇപ്പറഞ്ഞ അഭാവപ്രമയ്ക്കു് യോഗ്യാനുപലബ്ധി അസാധാരണ കാരണമാകയാൽ കരണം ആകുന്നു. ഇപ്രകാരം അനുമാനാദികളിലും കരണത്തിൻെറ ലക്ഷണത്തെ അറിയേണ്ടതാണ്. കാര്യമാത്രം പ്രതി സാധാരണ കാരണമായ അദൃഷ്ടം, ദേശം, കാലം മുതലായവയിൽ അതിവ്യാപ്തിയില്ലാതിരിപ്പാൻ ഈ ലക്ഷണത്തിൽ 'അസാധാരണം' എന്ന പദം പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു.

ഇപ്പറഞ്ഞ കരണത്തിൻെറ ലക്ഷണം കാരണപദഘടിതമാകയാൽ കരണലക്ഷണസിദ്ധിക്കുവേണ്ടി കാരണലക്ഷണത്തെ പറയാം.

"കാര്യനിയതപൂർവ്വവൃത്തി = കാരണം."

(അർത്ഥം)—ഏതു പദാർത്ഥം ഏതു പദാർത്ഥത്തിൻെറ ഉൽപത്തിക്കു മുമ്പ് നിയമേന വർത്തിക്കുന്നുവോ ആ പദാർത്ഥത്തെ ആ കാര്യം പ്രതി കാരണം എന്നു പറയുന്നു. അതായത്—ഘടം മുതലായ കാര്യത്തിൻെറ ഉൽപത്തിയുടെ പൂർവ്വകാലത്തിൽ മൃത്തിക, കുലാലൻ, ദണ്ഡം, ചക്രം മുതലായവ നിയമേന ഇരിക്കുന്നുണ്ടു്. അതുകൊണ്ടു് ആ മൃത്തിക മുതലായവ ഘടമാകുന്ന കാര്യത്തിന്ന് കാരണങ്ങളാകുന്നു.

ഇനി കാരണത്തെ രണ്ടു വിഭാഗിക്കാം:— കാരണം ഉപാദാനമെന്നും നിമിത്തമെന്നും രണ്ടു തരത്തിലാകുന്നു.

"കാര്യാനന്വിതം കാരണം = ഉപാദാനകാരണം".
(അർത്ഥം)—കാര്യത്തിൽ അനന്വിതമായ അതായത്—താദാത്മ്യഭാവ ത്തെ പ്രാപിച്ചിരിക്കുന്നതായ കാരണത്തെ ഉപാദാനകാരണമെന്നു പറയുന്നു.

ഘടമാകുന്ന കാര്യത്തിൽ അനന്വിതമായ മൃത്തിക ഘടത്തിനും പടമാകുന്ന കാര്യത്തിൽ അനന്വിതമായ തന്തു പടത്തിന്നും ഉപാദാന കാരണമാകുന്നു. ഘടം മുതലായ കാര്യങ്ങൾക്ക് നിമിത്തകാരണ മായ കുലാലൻ മുതലായവയിൽ അതിവ്യാപ്തിയില്ലാതിരിപ്പാൻ ലക്ഷണത്തിൽ 'കാര്യാനന്വിതം' എന്നു പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. കുലാലൻ മുതലായ നിമിത്തകാരണം ഘടം മുതലായ കാര്യങ്ങളിൽ അനന്വിത മല്ല. ഘടാദികാര്യങ്ങളിലനന്വിതമായ രൂപാദിയിൽ അതിവ്യാപ്തി യില്ലാതിരിപ്പാൻ 'കാരണ' പദം ചേർത്തിരിക്കുന്നു. രൂപം മുത ലായവ ഘടാദികൾക്ക് കാരണങ്ങളല്ല.

"കാര്യാനുകൂല വ്യാപാരവൽകാരണം = നിമിത്തകാരണം".
(അർത്ഥം)—കാര്യത്തിന്റെ ഉൽപത്തിക്ക് അനുകൂലമായ വ്യാപാര ത്തോടുകൂടിയ കാരണത്തെ നിമിത്തകാരണമെന്നു പറയുന്നു.

ഘടം മുതലായ കാര്യങ്ങളുടെ ഉൽപത്തിക്ക് അനുകൂലമായ വ്യാപാരത്തോടുകൂടിയ കുലാലാദികൾ കാര്യങ്ങളുടെ നിമിത്തകാര ണങ്ങളാകുന്നു.

ഈ ജഗത്താകുന്ന കാര്യത്തിന്ന് ഉപാദാനകാരണവും നിമി ത്തകാരണവും ബ്രഹ്മം തന്നെയാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് ബ്രഹ്മത്തിൽ ഈ നിമിത്തകാരണത്തിന്റെയും ഉപാദാനകാരണത്തിന്റെയും ല ക്ഷണത്തിന്ന് അതിവ്യാപ്തിയില്ല.

ശങ്ക:— ബ്രഹ്മം ജഗത്തിന്ന് ഉപാദാനകാരണമാകുന്നില്ല. എന്തെന്നാൽ—ലോകത്തിൽ തുല്യസ്വഭാവമുള്ള മൃത്തിക, ഘടം മുതലായവസ്തുക്കളാണ് അന്യോന്യം ഉപാദാനോപാദേയഭാവം കാണു ന്നത്. വിലക്ഷണ സ്വഭാവമുള്ളവസ്തു കാണുന്നില്ല. ബ്രഹ്മം ചേ തനവും കാര്യപ്രപഞ്ചം ജഡവുമാകയാൽ ബ്രഹ്മവും പ്രപഞ്ചവും അന്യോന്യ വിലക്ഷണങ്ങളാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് പ്രപഞ്ചത്തിൽ നിന്ന് വിലക്ഷണമായ ബ്രഹ്മം തദ്വിലക്ഷണ പ്രപഞ്ചത്തിന്ന് ഉപാ ദാനകാരണമാകുന്നതല്ല.

ഇന്ദ്രിയങ്ങളെക്കൊണ്ട് അറിവാൻ കഴിയാത്ത ധർമ്മാധർമ്മങ്ങളിൽ ശ്രുതി മാത്രം പ്രമാണമാകുന്നതുപോലെ ഇന്ദ്രിയഗോചരമല്ലാത്ത ബ്രഹ്മത്തിൽ ശ്രുതി മാത്രമാണ് പ്രമാണമായിട്ടുള്ളത്.

''യതോ വാ ഇമാനി ഭൂതാനി ജായന്തേ''. ഇത്യാദി ശ്രുതികൾ ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്ന് ജഗത്തിന്റെ ഉൽപത്തിയും അതിൽതന്നെ സ്ഥിതിയും പ്രലയവും പറഞ്ഞുകൊണ്ട് ബ്രഹ്മത്തെ തന്നെ ജഗദുപാദാന കാരണമായി നിശ്ചയിച്ചിരിക്കുന്നു. ശ്രുതിസിദ്ധമായ അർത്ഥത്തിൽ യുക്തിയുടേയും മററും അപേക്ഷയില്ല എന്നു പറയുന്നതും ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ—യുക്തിക്കു വിരോധമുണ്ടായിരിക്കേ ശ്രുത്യർത്ഥത്തെ നിർണ്ണയിപ്പാൻ സാധിക്കുകയില്ല. യുക്തിക്കു വിരോധമുണ്ടെങ്കിലും ശ്രുത്യർത്ഥത്തെ നിർണ്ണയിക്കാമെന്നു പറയുന്നപക്ഷം ആ വിരോധനിവൃത്തിക്കുവേണ്ടിച്ചെയ്ത ഉത്തരമീമാംസയുടെ ആരംഭം തന്നെ നിരർത്ഥകമായേയ്ക്കാം. അതുകൊണ്ട് യുക്തിക്കു വിരുദ്ധമാകയാൽ ചേതനബ്രഹ്മം ജഡപ്രപഞ്ചത്തിന്ന് ഉപാദാനകാരണമാകുന്നതല്ല.

കൂടാതെ—ബ്രഹ്മം ജഗത്തിന്ന് നിമിത്തകാരണവും അല്ല, എന്തെന്നാൽ—ലോകത്തിൽ ഘടം മുതലായ കാര്യങ്ങൾക്ക് നിമിത്തകാരണം കുലാലാദിയാകുന്നു. ആ കുലാലൻ മുതലായവർ സംഗത്തോടു കൂടിയവരും കർത്തൃത്വത്തോടുകൂടിയവരും ആകുന്നു. ശ്രുതി ബ്രഹ്മത്തെ അസംഗം എന്നും അകർത്തൃ എന്നും പറയുന്നു. അതുകൊണ്ടു ജഡമായ പ്രപഞ്ചത്തിന്ന് ജഡമായ പ്രധാനത്തെ തന്നെ ഉപാദാനമായി സ്വീകരിക്കേണ്ടതാകുന്നു. മേൽപറഞ്ഞ ശ്രുതി ഈ യുക്തിക്കും കപിലസ്മൃതിക്കും വിരുദ്ധമാകയാൽ ആ പ്രധാനത്തെ തന്നെയാണ് ജഗദുപാദാനമായി പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതെന്നു അറിയേണ്ടതാണ്.

സമാധാനം :— മായോപഹിതബ്രഹ്മം തന്നെയാണ് ഈ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഉപാദാനകാരണവും നിമിത്തകാരണവും. വിലക്ഷണധർമ്മങ്ങളോടു കൂടിയ പദാർത്ഥങ്ങൾക്ക് അന്യോന്യം കാര്യകാരണഭാവമുണ്ടാകയില്ലെന്ന് സാംഖ്യൻ പറഞ്ഞത് ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ—ചൈതന്യമുള്ള പുരുഷങ്കൽനിന്നു അചേതനമായ കേശം, നഖം മുതലായവയും അചേതനമായ ഗോമയത്തിൽനിന്ന് ചേതനമായ വൃശ്ചികാദികളും ഉണ്ടായിക്കാണുന്നു. ഇങ്ങനെ വില

ക്ഷണ പദാർത്ഥങ്ങൾക്ക് തമ്മിൽ കാര്യകാരണഭാവം ലോകത്തിൽ കാണ്മാനുള്ളതുകൊണ്ട് ചേതനമായ ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്ന് അചേതനമായ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഉൽപത്തിയും സംഭാവ്യമാണ്.

കൂടാതെ—''സോഽകാമയത ബഹുസ്യാം'' ഇത്യാദി ശ്രുതികൾ ബ്രഹ്മത്തെ ജഗദുപാദാനകാരണമായും പറയുന്നു. ആ ശ്രുതിക്ക് വിരുദ്ധമാകയാൽ—കേവലയുക്തിക്ക് പ്രാമാണ്യമില്ലാത്തതുകൊണ്ട്—ഉത്തരമീമാംസയുടെ ആരംഭം അത്യാവശ്യംതന്നെ. ശ്രുതിക്കനുകൂലമായ യുക്തിക്ക് മാത്രമേ പ്രാമാണ്യമുള്ളു. മേൽപറഞ്ഞ ശ്രുതികളുടെ ബലംകൊണ്ട് ബ്രഹ്മംതന്നെയാണ് ജഗത്തിന്ന് ഉപാദാനകാരണമെന്നു സിദ്ധമായി.

സാംഖ്യന്മാർ കല്പനചെയ്ത പ്രധാനം ജഗത്തിന്ന് ഉപാദാനകാരണമാകുന്നതല്ല. എന്തെന്നാൽ—ആ പ്രധാനം അചേതനമാകുന്നു. അചേതനവസ്തുവിന്ന് സ്വതഃ പ്രവൃത്തി സംഭവിക്കുന്നതല്ല. അചേതനമായ രഥാദികൾക്ക് ചേതനമായ പുരുഷന്റെ അധീനമായിട്ട മാത്രമേ പ്രവൃത്തി കാണുന്നുള്ളു. ദൃഷ്ടാർത്ഥത്തെ അനുസരിച്ചിട്ട മാത്രമേ അദൃഷ്ടാർത്ഥത്തെ കല്പിക്കുവാൻ പാടുള്ളൂ. അതുകൊണ്ട് ആ പ്രധാനം ജഗത്തിന്ന് ഉപാദാനമാകുന്നതല്ല.

കൂടാതെ—മനുസ്മൃതി മുതലായ സ്മൃതികൾ ശ്രുതിമൂലകങ്ങളാകുന്നു. അതുപോലെ കപിലസ്മൃതി ശ്രുതിമൂലകമല്ലാത്തതുകൊണ്ട് അപ്രമാണമാകുന്നു. ശ്രുതിമൂലകങ്ങളായ സ്മൃതികൾ മാത്രമേ പ്രമാണമാകയുള്ളു. അതുകൊണ്ട് ആ കപിലസ്മൃതി ബലേന പ്രധാനം ജഗൽകാരണമാകുന്നതല്ല.

ശങ്ക:— നിങ്ങളുടെ മതത്തിൽ അസംഗമായ ബ്രഹ്മം ജഗൽകാരണമാകുന്നത് എങ്ങനെ?

സമാധാനം:— ഞങ്ങളുടെ മതത്തിൽ അസംഗമായി നിർവ്വികാരമായ ശുദ്ധബ്രഹ്മം ജഗത്തിന്നു കാരണമല്ല. അനിർവ്വചനീയമായ മായയാലുപഹിതമായ ബ്രഹ്മമാണ് ഉപാദാനകാരണവും നിമിത്തകാരണവും. ആവരണശക്തിവിശിഷ്ടയായ മായയാകുന്ന ഉപധിയുടെ പ്രാധാന്യംകൊണ്ട് ഉപാദാനകാരണവും ജ്ഞാനശക്തിവിശിഷ്ടയായ മായയാകുന്ന ഉപാധിയുടെ പ്രാധാന്യംകൊണ്ട് നിമിത്തകാരണവുമാകുന്നു.

തഥാ ച ശ്രുതി:—

''തദൈക്ഷത ബഹുസ്യാം പ്രജായേയ.''

(അർത്ഥം)—ആ മായോപഹിതബ്രഹ്മം സൃഷ്ടിക്കുമുമ്പ് ''ഏകനായ ഞാൻ ബഹുരൂപമുള്ളവനായിത്തീരട്ടെ'' എന്നിങ്ങനെ ഭാവി പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ജ്ഞാനമാകുന്ന ഈക്ഷണത്തെ ചെയ്തു.

ഈ ശ്രുതിയിൽ 'തദൈക്ഷത' എന്ന വചനം ബ്രഹ്മത്തെ ഈക്ഷണക്രിയയുടെ കർത്താവായിപ്പറകയുണ്ടായി. അതുകൊണ്ടു് ബ്രഹ്മം നിമിത്തകാരണമാണ്. എന്തെന്നാൽ—ഘടത്തിന്റെ ഉൽപത്തിക്കുമുമ്പ് അതിന്നനുകൂലമായ ജ്ഞാനത്തോടുകൂടിയ കുലാലൻ മുതലായവരാണ് ഘടത്തിന്റെ നിമിത്തകാരണം.

കൂടാതെ—'ബഹുസ്യാം പ്രജായേയ' എന്ന വചനംകൊണ്ടു് ബ്രഹ്മത്തിന്ന് ബഹുരൂപതയും പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടു് ബ്രഹ്മം ഉപാദാനകാരണവുമാണ്. എന്തെന്നാൽ—ഘടം, ശരാവം മുതലായ അനേകം രൂപങ്ങളുള്ള മൃത്തികയെ ആ ഘടശരാവാദി കാര്യങ്ങളുടെ ഉപാദാനകാരണമായിട്ടാണ് പറഞ്ഞുവരുന്നത്.

കൂടാതെ—ശ്രീ വ്യാസഭഗവാൻ ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിൽ ആ മായോപഹിതബ്രഹ്മത്തെതന്നെ ജഗത്തിന്റെ ഉപാദാനകാരണമായും നിമിത്തകാരണമായും പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു.

(തഥാ ച സൂത്രം)

''പ്രകൃതിശ്ച പ്രതിജ്ഞാ ദൃഷ്ടാന്താനുപരോധാൽ.''

(അർത്ഥം)—ആ മായോപഹിതബ്രഹ്മംതന്നെയാണ് ജഗത്തിന്റെ ഉപാദാനകാരണവും നിമിത്തകാരണവും. അങ്ങനെ സ്വീകരിച്ചാൽ മാത്രമേ ശ്രുതിയിൽ പറഞ്ഞ പ്രതിജ്ഞയും ദൃഷ്ടാന്തവും ശരിപ്പെടുകയുള്ളു. ശ്രുതിയിൽ—ഒരു ബ്രഹ്മത്തിന്റെ മാത്രം ജ്ഞാനത്തിൽനിന്ന് എല്ലാ ജഗത്തിന്റേയും ജ്ഞാനമുണ്ടാകുന്നു് പ്രതിജ്ഞചെയ്തിരിക്കുന്നു. ഒരു മൃത്തികയുടെ മാത്രം ജ്ഞാനംകൊണ്ടു് ഘടം, ശരാവം മുതലായ അതിന്റെ എല്ലാ കാര്യങ്ങളുടേയും ജ്ഞാനമുണ്ടാകുമെന്നു ദൃഷ്ടാന്തവും പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ഈ പ്രതിജ്ഞയും ദൃഷ്ടാന്തവും ബ്രഹ്മത്തെ സകല ജഗത്തിന്റേയും ഉപാദാനകാരണമായി സ്വീകരിച്ചുവെങ്കിലേ സംഭവിക്കുകയുള്ളു. ഉപാദാനജ്ഞാനം കൊണ്ടു മാത്രമേ കാര്യങ്ങളുടെ ജ്ഞാനമുണ്ടാകുയുള്ളു.

ഇങ്ങനെ സൂത്രംകൊണ്ട് ബ്രഹ്മം ജഗത്തിന്ന് അഭിന്ന നിമി ത്തോപാദാന കാരണമാണെന്നുതന്നെ സിദ്ധമായി. ഇതുതന്നെ ഊൎണ്ണനാഭിയുടെ ദൃഷ്ടാന്തംകൊണ്ട് ഒന്നാം പരിച്ഛേദത്തിൽ വിസ്ത രിച്ചു പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്.

ഇനി ആ കാരണത്തെതന്നെ വേറെ വിധത്തിൽ വിഭാ ഗിക്കാം:—

സാധാരണമെന്നും അസാധാരണമെന്നും കാരണം രണ്ടു വിധ മുണ്ട്. സകല കാൎയ്യങ്ങളുടേയും ഉൽപാദകമായ കാരണത്തെ സാ ധാരണ കാരണമെന്നു പറയുന്നു. അദൃഷ്ടം, ദേശം, കാലം ഇവ യെല്ലാം ഇതിന്നു ദൃഷ്ടാന്തങ്ങളാണ്.

പ്രത്യേകകാൎയ്യത്തിന്റെ ഉൽപാദകമായ കാരണം അസാധാ രണകാരണമാകുന്നു. ചാക്ഷുഷം മുതലായ ജ്ഞാനങ്ങൾക്ക് ചക്ഷു സ്സു മുതലായവ അസാധാരണകാരണങ്ങളാകുന്നു.

ഇപ്രകാരം ഘടാഭാവത്തിന്റെ പ്രമാസ്സ് മേൽപറഞ്ഞ ഘടാ നുപലബ്ധി അസാധാരണകാരണമാകയാൽ കരണമാകുന്നു.

ഇനി അഭാവപ്രമാസ്സ് വിഷയമായ അഭാവത്തിന്റെ സ്വരൂ പത്തെ പറയാം:—

''നഞർത്ഥോല്ലിഖിതധീവിഷയഃ = അഭാവഃ''

(അർത്ഥം)—നഞ് ശബ്ദത്തിന്റെ അർത്ഥത്തെ വിഷയീകരിക്കുന്ന നാസ്തിയെന്ന പ്രതീതിക്കുള്ള വിഷയത്തെ അഭാവമെന്നു പറയുന്നു. ''ഭൂതലേ ഘടോ നാസ്തി' എന്ന പ്രതീതിയുടെ വിഷയം ഭൂതലത്തി ലെ ഘടാഭാവം ആകുന്നു. ഇപ്പറഞ്ഞ അഭാവം അത്യന്താഭാവം ഒന്നു മാത്രമാണ്. പ്രാഗഭാവാദിഭേദേന നാലായിപ്പറയുന്നതിൽ ഒരു പ്രമാണവുമില്ല.

നൈയായികന്മാരുടെ മതം ഇങ്ങനെയാകുന്നു:—

പ്രാഗഭാവം, പ്രധ്വംസാഭാവം, അത്യന്താഭാവം, അന്യോന്യാ ഭാവം എന്നിങ്ങനെ അഭാവം നാലു തരത്തിലാണ്. ഘടത്തിന്റെ ഉൽപത്തിക്കുമുമ്പായി ഘടത്തിന്റെ അവയവങ്ങളാകുന്ന കപാലങ്ങ ളിൽ 'ഘടോ ഭവിഷ്യതി' എന്ന പ്രതീതിയുള്ളതുകൊണ്ട് ഘടത്തി ന്റെ പ്രാഗഭാവം സിദ്ധമാകുന്നുണ്ട്.

കൂടാതെ—മുദ്ഗരപ്രഹാരം മുതലായതുകൊണ്ടു് ഘടം ഉടഞ്ഞതിന്റെശേഷം ആ കപാലങ്ങളിലുള്ള 'ഘടോ ധ്വസ്തഃ' എന്ന പ്രതീതികൊണ്ടു് ആ കപാലങ്ങളിൽ ഘടത്തിന്റെ പ്രധ്വംസാഭാവവും സിദ്ധമാകുന്നു.

ഘടം ഇല്ലാത്ത കാലത്തിൽ 'ഭൂതലേ ഘടോ നാസ്തി' എന്ന പ്രതീതികൊണ്ടു് ആ ഭൂതലത്തിൽ ആ ഘടത്തിന്റെ അത്യന്താഭാവം സിദ്ധമാകുന്നു.

ഭൂതലത്തിൽ ഘടം ഉണ്ടായിരിക്കേ 'ഭൂതലേ ഘടോ ന' എന്ന പ്രതീതികൊണ്ടു് ആ ഭൂതലത്തിൽ ഘടത്തിന്റെ ഭേദമാകുന്ന അന്യോന്യാഭാവവും സിദ്ധമാകുന്നു.

ഇങ്ങനെ വിലക്ഷണപ്രതീതിബലേന ഒരേ ഘടത്തിനു തന്നെ നാലുതരം അഭാവം സിദ്ധമായി. അതിൽ പ്രാഗഭാവം ആദിയില്ലാത്തതും നാശമുള്ളതുമാകുന്നു. പ്രധ്വംസാഭാവം ഉൽപത്തിയുള്ളതും നാശമില്ലാത്തതും ആകുന്നു. അത്യന്താഭാവവും അന്യോന്യാഭാവവും ഉൽപത്തി വിനാശങ്ങളില്ലായ്കയാൽ നിത്യങ്ങളാകുന്നു. ഈ നാലു് അഭാവങ്ങളേയും വിസ്തരിച്ച് ന്യായപ്രകാശത്തിലെ നാലാം പരിച്ഛേദത്തിൽ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്"

ഈ നൈയായിക മതം ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ—'ഘടോ ഭവിഷ്യതി' എന്ന പ്രതീതി അഭാവവാചകമായ നഞ്ശബ്ദത്തോടു കൂടായ്കയാൽ ആ പ്രാഗഭാവത്തെയല്ല വിഷയീകരിക്കുന്നതു്. ഭവിഷ്യൽ കാലത്തിലുണ്ടാവാൻ പോകുന്ന ഘടത്തിന്റെ സത്തയോടുള്ള സംബന്ധത്തെയാണു് വിഷയീകരിക്കുന്നതു്. അതുകൊണ്ടു് ആ പ്രതീതിയിൽനിന്നു് ഘടത്തിന്റെ പ്രാഗഭാവം സിദ്ധമാകുന്നില്ല.

കൂടാതെ—ഘടത്തിന്റെ ഉൽപത്തിക്കുമുമ്പു് പ്രാഗഭാവത്തെ സ്വീകരിക്കുകയാണെങ്കിൽ അപ്പോഠം ഘടം അസത്താകയാൽ അതിന്റെ ഉൽപത്തിതന്നെയുണ്ടാകുന്നതല്ല. അസദ്വസ്തുവിന്നും ഉൽപത്തിയുണ്ടാകുമെന്നു പറകയാണെങ്കിൽ ശശവിഷാണം, വന്ധ്യാപുത്രൻ മുതലായവകളും ഉൽപത്തിയുണ്ടായേക്കാം.

ശങ്ക:— അസദ്വസ്തുവിന്നു് ഉൽപത്തിയില്ലാത്തതുപോലെതന്നെ സദ്വസ്തുവിന്നും ഉൽപത്തിയുണ്ടാകുന്നതല്ല. എന്തെന്നാൽ— ഘട

ത്തിന്റെ ഉൽപത്തിക്കുവേണ്ടി കുലാലൻ, ദണ്ഡം, ചക്രം മുതലായ കാരകങ്ങൾ വ്യാപരിച്ചുകാണുന്നു. നിങ്ങളുടെ മതത്തിൽ ഘടം ഉൽപത്തിക്കുമുമ്പുതന്നെ സിദ്ധമാകയാൽ കാരകവ്യാപാരം നിരർത്ഥകമാവാതേ തരമുള്ളു.

സമാധാനം:— ഘടം ഉൽപത്തിക്കുമുമ്പ് മൃത്തികാദികാരണരൂപേണയുള്ളതാണെങ്കിലും കാരകവ്യാപാരത്തിന്നുമുമ്പ് ഘടം അതിവ്യക്തമായിരുന്നില്ല. കാരകവ്യാപാരത്തിന്റെ ശേഷമാണ് ഘടത്തിന്ന് അതിവ്യക്തിയുണ്ടാകുന്നത്. അതുകൊണ്ട് ഘടമാകുന്ന കാര്യത്തെ അഭിവ്യഞ്ജിപ്പിക്കുക മാത്രംകൊണ്ട് കാരകവ്യാപാരം സാർത്ഥകമാകുന്നു.

കൂടാതെ—ഉൽപത്തിക്കുമുമ്പും കാരണരൂപേണ കാര്യം സത്താണെന്നത് കേവലം യുക്തികൊണ്ടു സിദ്ധമായതല്ല. ശ്രുതികൊണ്ടും സൂത്രംകൊണ്ടും സിദ്ധമാകുന്നു.

(തഥാ ച ശ്രുതിഃ)—

"സദേവ സൌമ്യേദമഗ്ര ആസീൽ."

(അർത്ഥം)—ഹേ! പ്രിയദർശന! ശ്വേതകേതോ, ഈ ദൃശ്യമാനമായ കാര്യപ്രപഞ്ചം സ്വോൽപത്തിക്കുമുമ്പായി സത്ത് (ഉള്ളത്)—അതായത് പരമകാരണമായ പരമാത്മരൂപേണ സത്ത്തന്നെയായിരുന്നു.

(തഥാ ച സൂത്രം)—

"സത്വാച്ചാപരസ്യ"

(അർത്ഥം)—ഈ പ്രപഞ്ചമാകുന്ന കാര്യത്തിന്ന് സ്വോൽപത്തിക്കുമുമ്പും കാരണരൂപേണ സത്തയുള്ളതുകൊണ്ട് അത് ഈ വർത്തമാനകാലത്തിലും പരമകാരണത്തിൽനിന്ന് അന്യമല്ലതന്നെ. അതായത് പരമാത്മസ്വരൂപംതന്നെയാണ്. അല്ലാതെ പ്രാഗഭാവത്തെ സ്വീകരിക്കുന്നപക്ഷം ഇപ്പറഞ്ഞ ശ്രുതിക്കും സൂത്രത്തിന്നും വിരോധംവരും. ശ്രുതി സൂത്രങ്ങൾക്ക് വിരുദ്ധമാകയാൽ പ്രാഗഭാവം അംഗീകരിക്കത്തക്കതല്ല.

ഈ പ്രാഗഭാവത്തെപ്പോലെതന്നെ പ്രധ്വംസാഭാവം ഉണ്ടെന്നു പറയുന്നതിന്നും തക്ക പ്രമാണം ഒന്നുംതന്നെയില്ല. എന്തെന്നാൽ ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരത്തിന്നുമുമ്പ് കാര്യപ്രപഞ്ചത്തിന്ന് അത്യന്തം

നാശം സംഭവിക്കുന്നതല്ല. ബീജാങ്കുരന്യായേന സൃഷ്ടിപ്രളയങ്ങൾക്ക് അനാദിത്വംതന്നെയാണുള്ളത്. അതായത്—ബീജത്തിൽനിന്ന് അങ്കുരവും അങ്കുരത്തിൽനിന്നു ബീജവും ആ ബീജത്തിൽനിന്ന് പിന്നേയും അങ്കുരവും ഉണ്ടാകുംപോലെതന്നെ സൃഷ്ടിക്കുശേഷം പ്രളയവും പ്രളയത്തിന്റെശേഷം സൃഷ്ടിയും ആ സൃഷ്ടിക്കുശേഷം പ്രളയവും ഉണ്ടായിക്കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെയുള്ള സൃഷ്ടിപ്രളയങ്ങൾ പ്രവാഹരൂപേണ അനാദികളാകുന്നു.

കൂടാതെ—പ്രളയകാലത്തിപ്പും ഈ കാര്യപ്രപഞ്ചം അത്യന്തം നശിക്കാതെ സ്വകാരണത്തിൽ തിരോഭൂതമായിട്ടുണ്ട് ഇരിക്കുന്നത്. ആ തിരോഭാവാവസ്ഥയെ 'ഘടോ ധ്വസ്തഃ' എന്ന പ്രതീതി വിഷയീകരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടു് ഇപ്പറഞ്ഞ പ്രതീതി ബലേന ഘടത്തിന്റെ പ്രധ്വംസാഭാവത്തെ സാധിപ്പാൻ കഴിയുന്നതല്ല.

കൂടാതെ—പ്രളയാദികളിൽ കാര്യത്തിന്റെ അത്യന്തം നാശം സ്വീകരിക്കുകയാണെങ്കിൽ,

"സദേവ സൌമ്യേദമഗ്ര ആസീൽ"
"ആത്മാ വാ ഇദമേക ഏവാഗ്ര ആസീൽ"
"നാസതോ വിദ്യതേ ഭാവോ
നാഭാവോ വിദ്യതേ സതഃ" ഇത്യാദി ശ്രുതിസ്മൃതികൾ സൃഷ്ടിക്കുമുമ്പ് ലീനമായ കാര്യത്തിന്ന് കാരണരൂപേണ സത്തയെപ്പറഞ്ഞിട്ടുള്ളത് അസംഗതമായേക്കാം. അതുകൊണ്ടു് ശ്രുതിസ്മൃതികൾക്ക് വിരുദ്ധമാകയാൽ പ്രധ്വംസാഭാവവും സ്വീകാര്യമല്ല.

കൂടാതെ—നൈയായികന്മാർ അത്യന്താഭാവത്തേയും അന്യോന്യാഭാവത്തേയും ഉൽപത്തി വിനാശമില്ലാത്ത നിത്യവസ്തുവെന്നു് പറയുന്നതും ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ—

"ഏകമേവാദ്വിതീയം ബ്രഹ്മ" എന്ന ശ്രുതി ബ്രഹ്മത്തെ സർവ്വദ്വൈത പ്രപഞ്ചരഹിതമെന്ന് പറയുന്നു.

'നേഹ നാനാസ്തി കിഞ്ചന' എന്ന ശ്രുതി ബ്രഹ്മത്തിൽ സകല ദ്വൈതപ്രപഞ്ചത്തേയും നിഷേധിച്ചിരിക്കുന്നു.

'അതോഽന്യദാർത്തം' എന്ന ശ്രുതി ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്ന് ഭിന്നമായ സർവ്വപ്രപഞ്ചത്തേയും മിഥ്യയെന്നു പറയുന്നു. അത്യന്താഭാവ

ത്തേയും അന്യോന്യാഭാവത്തേയും നിത്യമെന്ന് അംഗീകരിക്കുന്ന പക്ഷം ഈ ശ്രുതികൾക്കെല്ലാം വിരോധം സംഭവിക്കും. അതു കൊണ്ട് ഈ രണ്ടു അഭാവങ്ങൾക്കും അനിത്യത്വം ഗ്രഹിക്കേണ്ട താണ്.

കൂടാതെ—ആ അഭാവത്തോട് ചക്ഷുസ്സ് മുതലായ ഇന്ദ്രിയ ങ്ങൾക്ക് ഒരു തരത്തിലും സംബന്ധമുണ്ടാകുന്നതല്ല. ഇത് മുമ്പും പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് 'ഭൂതലേ ഘടോനാസ്തി' എന്നു പ്ര ത്യക്ഷ പ്രതീതികൊണ്ട് അത്യന്താഭാവം നിത്യമാണെന്ന് സാധി പ്പാൻ കഴിയുന്നതല്ല.

കൂടാതെ—'ഘടഃ പടോ ന' ഇത്യാദിപ്രതീതി അന്യോന്യാ ഭാവത്തെയല്ല വിഷയീകരിക്കുന്നത്. ഘടം, പടം ഇവയുടെ അഭേ ദത്തിന്റെ അഭാവത്തെയാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് മേൽപറഞ്ഞ പ്ര തീതിബലേന അന്യോന്യാഭാവത്തിന്റെ സിദ്ധിയുണ്ടാകുന്നതല്ല. ഈ ഭേദമാകുന്ന അന്യോന്യാഭാവത്തെ പ്രഥമ പരിച്ഛേദത്തിൽ വി സ്തരിച്ചു ഖണ്ഡിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഇങ്ങനെ പ്രാഗഭാവം, പ്രധ്വംസാഭാവം, അന്യോന്യാഭാവം ഈ മൂന്ന് അഭാവങ്ങളേയും നിരൂപണംചെ യ്‌വാൻ കഴിയാത്തതുകൊണ്ട് ഒരു അത്യന്താഭാവത്തെ മാത്രമേ സ്വീകരിപ്പാൻ പാടുള്ളൂ.

അത്യന്താഭാവം പാരമാർത്ഥികം എന്നും വ്യാവഹാരികം എന്നും രണ്ടുതരത്തിലാകുന്നു. 'നേഹ നാ നാ സ്തി കിഞ്ചന' എന്ന ശ്രുതി പ്രത്യഗഭിന്ന ബ്രഹ്മത്തിൽ ബോധിപ്പിച്ച ജീവേശ്വര ജഗ ദ്രൂപമായ ദ്വൈതപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അത്യന്താഭാവത്തെ പാരമാർത്ഥി കമെന്നുപറയുന്നു.

ശങ്ക :— അഭാവത്തിന്റെ സത്ത പ്രതിയോഗിയുടെ സത്ത യ്ക്കധീനമാകയാൽ അത്യന്താഭാവത്തിൽ പാരമാർത്ഥികത്വം സംഭ വിക്കുന്നതല്ല. പ്രപഞ്ചമാകുന്ന പ്രതിയോഗി കല്പിതമാകയാൽ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അത്യന്താഭാവവും കല്പിതംതന്നെയാകുന്നു. പ്രപ ഞ്ചത്തിന്റെ അത്യന്താഭാവത്തെ പാരമാർത്ഥികമായി സ്വീകരിക്കു ന്നപക്ഷം ബ്രഹ്മത്തെ അദ്വിതീയമെന്ന് പറയുന്ന 'ഏകമേവാ ദ്വി തീയം ബ്രഹ്മ' എന്ന ശ്രുതിക്കും വിരോധം വരുന്നതാണ്.

സമാധാനം:— കല്പിതവസ്തുവിന്റെ അഭാവം അധിഷ്ഠാനരൂ പംതന്നെയാകുന്നു; അധിഷ്ഠാനത്തിൽനിന്നു ഭിന്നമല്ല. അതുകൊണ്ട്

കല്പിതമായ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അത്യന്താഭാവവും അധിഷ്ഠാന ബ്രഹ്മസ്വരൂപംതന്നെയാകുന്നു. അധിഷ്ഠാനമായ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ പാരമാർത്ഥികത്വം ശ്രുതിസ്മൃതി സിദ്ധമാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് അധിഷ്ഠാനരൂപേണ അത്യന്താഭാവത്തിലും പാരമാർത്ഥികത്വം സംഭവിക്കുന്നു. അത്യന്താഭാവം അധിഷ്ഠാനബ്രഹ്മത്തിൽനിന്ന് ഭിന്നമല്ലാത്തതുകൊണ്ട് അദ്വൈതത്തെ ബോധിപ്പിക്കുന്ന ശ്രുതിക്കും വിരോധമില്ല.

ശങ്ക:— അത്യന്താഭാവത്തെ അധിഷ്ഠാനമായി സ്വീകരിക്കുന്നതായാൽ അധിഷ്ഠാനത്തിന്റെ ജ്ഞാനം അനുപലബ്ധി പ്രമാണംകൊണ്ടുണ്ടാവുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ട് നിങ്ങളുടെ മതത്തിൽ അനുപലബ്ധി പ്രമാണത്തെ സ്വീകരിക്കേണ്ടതായിട്ടില്ല.

സമാധാനം:— ഭൂതലാദികളിലുള്ള ഘടാദികളുടെ അത്യന്താഭാവത്തെ ഞങ്ങൾ അധിഷ്ഠാനരൂപമായി സ്വീകരിക്കുന്നില്ല. വ്യാവഹാരിക ഘടാദികളുടെ വ്യാവഹാരികമായ അത്യന്താഭാവം അധിഷ്ഠാനത്തിൽനിന്ന് ഭിന്നംതന്നെയാണ്. വ്യാവഹാരികമായ അത്യന്താഭാവത്തിന്റെ ജ്ഞാനത്തിനുവേണ്ടി മാത്രമാണ് ഞങ്ങൾ അനുപലബ്ധി പ്രമാണത്തെ സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളത്. അതുകൊണ്ട് അനുപലബ്ധി പ്രമാണം നിരർത്ഥകമാകുന്നില്ല.

ചില ഗ്രന്ഥകാരന്മാരുടെ അഭിപ്രായം ഇങ്ങനെയാകുന്നു.

''നേഹ നാനാസ്തി കിഞ്ചന'' എന്ന ശ്രുതി പറഞ്ഞിട്ടുള്ള ബ്രഹ്മത്തിലെ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അത്യന്താഭാവം അധിഷ്ഠാനബ്രഹ്മത്തിൽനിന്ന് ഭിന്നംതന്നെയാകുന്നു. അധിഷ്ഠാനസ്വരൂപമല്ല. എന്തെന്നാൽ—ഭാവത്തിനും അഭാവത്തിനും ഐക്യം സംഭവിക്കുന്നതല്ല.

'ഏകമേവാദ്വിതീയം ബ്രഹ്മ' എന്ന ശ്രുതിക്ക് ഭാവാദ്വൈതത്തിലാണ് താൽപര്യം. അതായത്—ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്ന് ഭിന്നമായി വേറെ ഒരു ഭാവപദാർത്ഥവും ഇല്ലാത്തതുകൊണ്ട് ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നു ഭിന്നമായി അത്യന്താഭാവമുണ്ടെങ്കിലും അദ്വൈതശ്രുതിക്ക് വിരോധമുണ്ടാകുന്നതല്ല എന്ന മതവും ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ— 'ഏക മേവാദ്വിതീയം ബ്രഹ്മ' എന്ന ശ്രുതി ബ്രഹ്മത്തെ ഭാവരൂപമായും അഭാവരൂപമായുമുള്ള സകല ദ്വൈതപ്രപഞ്ചരഹിതമാണെന്നു പറയുന്നു. ആ ശ്രുതിയെ സങ്കോചിപ്പിച്ച് കേവലം ഭാവാദ്വൈതപരമായിപ്പറയുന്നതിൽ ഒരു പ്രമാണവുമില്ല.

കൂടാതെ—പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അത്യന്താഭാവത്തെ അധിഷ്ഠാന ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്ന് ഭിന്നമായി സ്വീകരിക്കുന്നപക്ഷം ആ അത്യന്താഭാവം പാരമാർത്ഥികമാവുന്നതല്ല. എന്തെന്നാൽ— അധിഷ്ഠാനത്തിൽനിന്നു ഭിന്നമായ അഭാവം പ്രതിയോഗിയുടെ സത്തയ്ക്ക് സമാനമായ സത്തയോടുകൂടിയതാണെന്നാകുന്നു നിയമം. പ്രപഞ്ചമാകുന്ന പ്രതിയോഗി കല്പിതമാകയാൽ കല്പിതമായ പ്രതിയോഗിയുടെ അത്യന്താഭാവവും കല്പിതം മാത്രമേ ആകുന്നുള്ളൂ. അതുകൊണ്ട് മേൽപറഞ്ഞ അഭിപ്രായം ശരിയല്ല.

ഇനി രണ്ടാമത്തെ അത്യന്താഭാവത്തെ നിരൂപണം ചെയ്യാം:

'ഭൂതലേ ഘടോ നാസ്തി' എന്ന പ്രതീതിക്ക് വിഷയമായ ഭൂതലാദിയിലുള്ള ഘടാദികളുടെ അത്യന്താഭാവത്തെ വ്യാവഹാരികാത്യന്താഭാവമെന്ന് പറയുന്നു. ഈ വ്യാവഹാരികാത്യന്താഭാവത്തെയാണ് മുമ്പു പറഞ്ഞ യോഗ്യാനുപലബ്ധിപ്രമാണംകൊണ്ട് ഗ്രഹിക്കുന്നത്.

കൂടാതെ—ഭൂതലത്തിലുള്ള ഘടത്തെ സംബന്ധിച്ച അഭേദത്തിന്റെ അത്യന്താഭാവത്തെതന്നെ നൈയായികൻ 'ഭൂതലേ ഘടോ ന' എന്ന പ്രതീതിക്ക് വിഷയമായ ഭേദമെന്നും അന്യോന്യാഭാവം എന്നും പറയുന്നു. അതുകൊണ്ട് ഭേദമാകുന്ന അന്യോന്യാഭാവം ആ അത്യന്താഭാവത്തിൽനിന്നു ഭിന്നമല്ല.

കൂടാതെ—ശ്രുതിയുടെ യഥാർത്ഥജ്ഞാനം നിശ്ചയമില്ലാത്ത നൈയായികൻ സ്വീകരിക്കുന്ന ജീവേശ്വരാദിഭേദവും ഭൂതലാദികളിലെ ഘടാദികൾക്കുള്ള അത്യന്താഭാവവും എല്ലാം അനിത്യങ്ങളാകുന്നു. ഒരു അഭാവവും നിത്യമാകുന്നതല്ല. എന്തെന്നാൽ—ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നു ഭിന്നമായ ഭാവാഭാവരൂപമാകുന്ന എല്ലാ ജഗത്തും അവിദ്യയുടെ കാര്യം മാത്രമാകുന്നു. 'തത്വമസി' മുതലായ മഹാവാക്യങ്ങളിൽനിന്നുണ്ടാകുന്ന ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരംകൊണ്ട് അവിദ്യ നശിക്കുന്നു. ആ അവിദ്യയുടെ നാശത്തോടുകൂടി അവിദ്യാകാര്യമായ സകല പ്രപഞ്ചവും നശിക്കുന്നതാണ്. ഇങ്ങനെ എല്ലാ അനാത്മപ്രപഞ്ചവും ആത്മജ്ഞാനംകൊണ്ട് നിവർത്തിക്കുന്നതുകൊണ്ടുതന്നെ അഭാവത്തിന്റെ അനിത്യത്വവും സിദ്ധമായി. ചില ഗ്രന്ഥകാരന്മാർ ന്യായശാസ്ത്രകാരന്മാരെ അനുസരിച്ച് മേൽപറഞ്ഞ അഭാവത്തെ പ്രാഗഭാവം, പ്രധ്വംസാഭാവം, അത്യന്താഭാവം, അന്യോന്യാഭാവം എന്നിങ്ങനെ

നാലായിപ്പറയുന്നു. ഇനി ആ നാലു അഭാവങ്ങളുടെയും ലക്ഷണത്തെ പ്പറയാം:—

സ്വോൽപത്തിക്കുമുമ്പ് സ്വോപാദാനത്തിലുള്ള കാൎയ്യത്തിന്റെ അഭാവത്തെ പ്രാഗഭാവമെന്നു പറയുന്നു. ഘടം മുതലായ കാൎയ്യങ്ങൾക്ക് സ്വോൽപത്തിക്കുമുമ്പ് മൃത്തിക മുതലായ കാരണങ്ങളിൽ പ്രാഗഭാവം ഉണ്ട്. അതായത്—അനാദിയും സ്വപ്രതിയോഗിയുടെ ജനകവുമായ അഭാവത്തെ പ്രാഗഭാവമെന്നു പറയുന്നു.

ഉണ്ടായ കാൎയ്യത്തിന്റെ സ്വോപാദാനകാരണത്തിലുള്ള അഭാവത്തെ പ്രധ്വംസാഭാവമെന്നു പറയുന്നു. മുദ്ഗരം മുതലായവയുടെ പ്രഹരംകൊണ്ട് കപാലം മുതലായ കാരണങ്ങളിൽ ഘടം മുതലായ കാൎയ്യങ്ങൾക്ക് പ്രധ്വംസാഭാവമുണ്ട്.

സ്വപ്രതിയോഗിയുടെ അസമാനാധികരണമായ അഭാവത്തെ അത്യന്താഭാവമെന്ന് പറയുന്നു. ഭൂതലാദികളിൽ ഘടാദികൾക്ക് അത്യന്താഭാവമുണ്ട്. ആ അത്യന്താഭാവം സ്വപ്രതിയോഗിയുടെ അധികരണത്തിൽനിന്നു ഭിന്നമായ അധികരണത്തിൽമാത്രം ഇരിക്കുന്നു.

സ്വപ്രതിയോഗിയുടെ സമാനാധികരണമായ അഭാവത്തെയോ ഏതു് അഭാവത്തിന്ന് താദാത്മ്യം മാത്രം പ്രതിയോഗിയാകുന്നുവോ ആ അഭാവത്തെയോ അന്യോന്യാഭാവമെന്നും ഭേദമെന്നും പറയുന്നു. ഭൂതലാദികളിൽ ഘടത്തിന്ന് അന്യോന്യാഭാവമായ ഭേദമുണ്ട്. ആ അന്യോന്യാഭാവം ആ ഭൂതലത്തിൽ ഘടമുള്ള കാലത്തിലും ഇരിക്കുന്നതുകൊണ്ട് ആ അന്യോന്യാഭാവത്തെ പ്രതിയോഗി സമാനാധികരണമെന്ന് പറയുന്നു.

ആ പ്രാഗഭാവം മുതലായ എല്ലാ അഭാവങ്ങളും മായാകാൎയ്യങ്ങളാകയാൽ അനിത്യങ്ങൾതന്നെയാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് അത്യന്താഭാവവും അന്യോന്യാഭാവവും നിത്യങ്ങളെന്നും പ്രാഗഭാവവും പ്രധ്വംസാഭാവവും അനിത്യങ്ങളെന്നും പറയുന്ന നൈയായികമതം സകല പ്രപഞ്ചത്തേയും നിഷേധിക്കുന്ന ശ്രുതിക്ക് വിരുദ്ധമാകയാൽ ത്യാജ്യംതന്നെ.

ഇത്യഭാവപ്രമാനിരൂപണം

സമാപ്തം.

ഇങ്ങനെ മുമ്പ് നിരൂപണംചെയ്ത പ്രത്യക്ഷം, അനുമിതി, ഉപമിതി, ശാബ്ദം, അർത്ഥാപത്തി, അനുപലബ്ധി എന്നീ ആറു പ്രമകളെക്കൊണ്ട് ആവരണശക്തിയോടുകൂടിയ അജ്ഞാനംമാത്രം നിവർത്തിക്കുന്നു.

അതിലും അനുമിതി മുതലായ പരോക്ഷപ്രമകൊണ്ട് അസത്വാപാദകമായ ആവരണശക്തിയോടുകൂടിയ അജ്ഞാനം നിവർത്തിക്കുന്നു. അപരോക്ഷപ്രമകൊണ്ട് അഭാനാപാദകമായ ആവരണശക്തിയോടുകൂടിയ അജ്ഞാനം നിവർത്തിക്കുന്നു. ആവരണശക്തിയോടുകൂടിയ അജ്ഞാനം നിവർത്തിച്ചശേഷം ഘടാദിവിഷയങ്ങളുടെ ഭാനമുണ്ടാകുന്നു,

ഇപ്രകാരം 'തത്വമസി' മുതലായ മഹാവാക്യങ്ങളിൽനിന്ന് ഉണ്ടാകുന്ന 'അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി' എന്ന അപരോക്ഷപ്രമകൊണ്ട് ബ്രഹ്മത്തിന്ന് ആവരകമായ മൂലാജ്ഞാനം നിവൃത്തമാകുന്നതോടുകൂടി ഈ അധികാരിപുരുഷന്ന് ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരം സംഭവിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് ഈ പരിച്ഛേദത്തിൽ ചെയ്തിട്ടുള്ള പ്രമാനിരൂപണം സാർത്ഥകംതന്നെ.

ഇതി ദ്വിതീയപരിച്ഛേദഃ

തത്ത്വാനുസന്ധാനം

തൃതീയപരിച്ഛേദം

ദ്വിതീയപരിച്ഛേദത്തിന്റെ ആരംഭത്തിൽ പ്രമയെന്നും അപ്രമയെന്നും രണ്ടു തരത്തിൽ പറയപ്പെട്ട വൃത്തികളിൽ ഒന്നാമത്തെ പ്രമാവൃത്തിയെ പ്രമാണഫലസഹിതം അവിടെ വിസ്തരിച്ചു പറഞ്ഞു. ഇനി ഈ പരിച്ഛേദത്തിൽ രണ്ടാമത്തെ അപ്രമാവൃത്തിയെ വിസ്തരിക്കാം.

ശങ്ക :— 'അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി' എന്ന പ്രമാവൃത്തിയെ അജ്ഞാനത്തെ നിവർത്തിച്ച് അധികാരിപുരുഷനെ ബ്രഹ്മമാക്കി തീർക്കുന്നതുകൊണ്ട് അതിനെ ഈ ഗ്രന്ഥത്തിൽ നിരൂപണംചെയ്തതു യുക്തം തന്നെ. അപ്രമാവൃത്തികൊണ്ട് അവന്ന് ഒരു പ്രയോജനവുമില്ലായ്കയാൽ അതിന്റെ നിരൂപണം ഇവിടെ നിഷ്പ്രയോജനംതന്നെ.

സമാധാനം :— പ്രതിബന്ധം ഇല്ലാതിരുന്നാൽ മാത്രമേ പ്രമയ്ക്ക് അജ്ഞാനത്തെ നിവർത്തിപ്പാൻ സാധിക്കുകയുള്ളു. അതുകൊണ്ട് പ്രതിബന്ധത്തേയും പ്രതിബന്ധത്തെ നിവർത്തിപ്പാനുള്ള ഉപായത്തേയും അധികാരിപുരുഷൻ അവശ്യം അറിയേണ്ടിയിരിക്കുന്നു.

ആ പ്രതിബന്ധം അസംഭാവനയെന്നും വിപരീതഭാവനയെന്നും രണ്ടു തരമുണ്ട്. ശ്രവണം, മനനം, നിദിദ്ധ്യാസനം ഇവ മൂന്നും പ്രതിബന്ധത്തെ നിവർത്തിപ്പാനുള്ള ഉപായമാകുന്നു. അസംഭാവനയും വിപരീതഭാവനയും ആത്മജ്ഞാനത്തിന്നു പ്രതിബന്ധകമാണെന്ന് ശ്രീ പരാശരമുനി പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട് :—

''ഭാവനാ വിപരീതാ യാ
യാ ചാസംഭാവനാ ശുക
കുരുതേ പ്രതിബന്ധം സാ
തത്വജ്ഞാനസ്യ നാപരം''

(അർത്ഥം— ഹേ! ശുക! വിപരീതഭാവന, അസംഭാവന എന്നിവ രണ്ടും ആത്മജ്ഞാനത്തിന്ന് പ്രതിബന്ധങ്ങളാകുന്നു. അതിന്നു മറ്റൊന്നും പ്രതിബന്ധകമല്ല.

അതുകൊണ്ട് അധികാരിപുരുഷൻ ശ്രവണം മുതലായവയെക്കൊണ്ട് പ്രതിബന്ധങ്ങളെ അവശ്യം നിവർത്തിക്കേണ്ടതാകുന്നു. അഥവാ—ആ പ്രതിബന്ധങ്ങളെ നിവർത്തിച്ചുകൊണ്ടു മാത്രമേ ശ്രവണാദികൾ ആത്മജ്ഞാനത്തിന്ന് സാധനമാകുന്നുള്ളു. സാക്ഷാൽ സാധനമല്ല. ആ പ്രതിബന്ധങ്ങളായ അസംഭാവനയും വിപരീതഭാവനയും വക്ഷ്യമാണരീത്യാ അപ്രമാവൃത്തിയിൽ അന്തർഭവിച്ചിരിക്കയാൽ അതിന്റെ നിരൂപണം നിരർത്ഥകമാകുന്നതല്ല.

''പ്രമാഭിന്നം ജ്ഞാനം = അപ്രമാ''

മുമ്പു പറഞ്ഞ പ്രമയിൽനിന്ന് ഭിന്നമായ ജ്ഞാനത്തെ 'അപ്രമ'യെന്നു പറയുന്നു. ദൃഷ്ടാന്തം:— ശുക്തിയിൽ ഇത് രജതമാണ് എന്ന ജ്ഞാനം പ്രമയിൽനിന്നു ഭിന്നമാകയാൽ അപ്രമയാകുന്നു.

പ്രമാ ജ്ഞാനത്തിൽ ഈ ലക്ഷണത്തിന്ന് അതിവ്യാപ്തിയില്ലാതിരിപ്പാൻവേണ്ടി ജ്ഞാനത്തിന്ന് 'പ്രമാഭിന്നം' എന്ന വിശേഷണവും ഘടപടാദികളിൽ അതിവ്യാപ്തിയില്ലാതിരിപ്പാൻ വേണ്ടി ജ്ഞാനം എന്ന വിശേഷ്യവും പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു.

ആ അപ്രമാവൃത്തിയെ വിഭാഗിച്ചു പറയാം. സ്മൃതിയെന്നും അനുഭൂതിയെന്നും അത് രണ്ടു തരത്തിലാകുന്നു.

''സംസ്കാര മാത്രജന്യം ജ്ഞാനം = സ്മൃതിഃ''

സംസ്കാരം മാത്രം കൊണ്ടുണ്ടാകുന്ന ജ്ഞാനത്തെ സ്മൃതിയെന്നു പറയുന്നു. ദൃഷ്ടാന്തം—'അവൾ എന്റെ അമ്മയാകുന്നു. അവൻ എന്റെ അച്ഛനാകുന്നു' ഇത്യാദി ജ്ഞാനം സംസ്കാരമാത്രജന്യമാകയാൽ സ്മൃതിയാകുന്നു.

'സോ£യം ദേവദത്തഃ' എന്ന പ്രത്യഭിജ്ഞാപ്രത്യക്ഷത്തിൽ വരുന്ന അതിവ്യാപ്തിയെ തടയുവാൻ ഈ ലക്ഷണത്തിൽ മാത്രപദം പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ആ പ്രത്യഭിജ്ഞാപ്രത്യക്ഷം സംസ്കാരംകൊണ്ടു മാത്രം ഉണ്ടാകുന്നില്ല. സംസ്കാര സഹകൃതമായ ഇന്ദ്രിയം കൊണ്ടാണുണ്ടാകുന്നത്. സംസ്കാരമാകുന്ന പ്രതിയോഗിയെക്കൊണ്ടുണ്ടാകുന്ന സംസ്കാരധ്വംസത്തിൽ അതിവ്യാപ്തി വരാതിരിപ്പാൻ ജ്ഞാനമെന്നു പറഞ്ഞിരിരിക്കുന്നു. ഈ സംസ്കാരം വേഗം, ഭാവന, സ്ഥിതിസ്ഥാപകം എന്നു മൂന്നു വിധത്തിലുണ്ട്. ഒരു ക്രിയയിൽനിന്നുണ്ടായി മറ്റൊരു ക്രിയയെ ഉണ്ടാക്കുന്ന സംസ്കാരത്തെ വേഗസംസ്കാരമെന്നു പറയുന്നു. ഈ വേഗസംസ്കാരം ബാണം മുതലായവയിൽ ഇരിക്കുന്നു. അനുഭവജ്ഞാനത്തിൽനിന്നുണ്ടാകുന്നതും സ്മൃതിജ്ഞാനത്തെയുണ്ടാക്കുന്നതുമായ സംസ്കാരത്തെ ഭാവനാ സംസ്കാരമെന്നു പറയുന്നു ഈ ഭാവനാഖ്യസംസ്കാരം വേദാന്തസിദ്ധാന്തത്തിൽ അന്തഃകരണത്തിൽ മാത്രവും നൈയായികമതത്തിൽ ആത്മാവിലുമാണ് ഇരിക്കുന്നത്. കാരണം—വേദാന്തികൾക്ക് സമ്മതമായ അഹങ്കാരത്തെയാണ് നൈയായികന്മാർ ആത്മാവെന്നു പറയുന്നത്. മറ്റൊരു തരത്തിൽ ചെയ്യപ്പെട്ട വസ്തുവിന്റെ മുമ്പേത്തെ സ്ഥിതിയെ ചെയ്യുന്ന സംസ്കാരത്തെ സ്ഥിതസ്ഥാപകസംസ്കാരമെന്നു പറയുന്നു. ഈ സ്ഥിതസ്ഥാപകാഖ്യസംസ്കാരം വില്ല്, മരക്കൊമ്പ് മുതലായവയിൽ ഇരിക്കുന്നു. ഈ മൂന്നു സംസ്കാരങ്ങളേയും അന്യത്ര വിസ്തരിച്ചിട്ടുണ്ട്. വേഗം, സ്ഥിതസ്ഥാപകം എന്നീ സംസ്കാരങ്ങൾ ക്രിയയെ ജനിപ്പിക്കുന്നവയും ഭാവനാഖ്യസംസ്കാരം ജ്ഞാനത്തെ ജനിപ്പിക്കുന്നതുമാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് സ്മൃതിയുടെ ലക്ഷണത്തിൽ സംസ്കാരശബ്ദംകൊണ്ട് ആ ഭാവനാഖ്യ സംസ്കാരത്തെ മാത്രമാണ് വിവക്ഷിച്ചിട്ടുള്ളത് എന്നറിഞ്ഞുകൊള്ളേണ്ടതാണ്.

ഇനി സ്മൃതിയെ നിരൂപണം ചെയ്യാം:—യഥാർത്ഥമെന്നും അയഥാർത്ഥമെന്നും സ്മൃതി രണ്ടു വിധത്തിലുണ്ട്. യഥാർത്ഥാനുഭവത്തിൽനിന്നുണ്ടാകുന്ന സ്മൃതിയെ 'യഥാർത്ഥസ്മൃതി'യെന്നും അയഥാർത്ഥാനുഭവത്തിൽനിന്നുണ്ടാകുന്ന സ്മൃതിയെ 'അയഥാർത്ഥസ്മൃതി'യെന്നും പറയുന്നു. ആ യഥാർത്ഥസ്മൃതി അനാത്മസ്മൃതിയെന്നും ആത്മസ്മൃതിയെന്നും രണ്ടുവിധമാണ്.

''വ്യാവഹാരികഃ പ്രപഞ്ചഃ മിഥ്യാ
ദൃശ്യത്വാൽ ശുക്തിരൂപ്യവൽ'' എന്നു മുമ്പു പറഞ്ഞ അനു

മാനം കൊണ്ടുണ്ടായ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ മിഥ്യാത്വാനുഭവത്തിൽനിന്നുണ്ടായ സംസ്കാരത്തിൽനിന്ന് അധികാരി പുരുഷനുണ്ടാകുന്ന പ്രപഞ്ച മിഥ്യാത്വസ്മൃതിയെ അയഥാർത്ഥമായ അനാത്മസ്മൃതിയെന്നും 'തത്വമസി' മുതലായ മഹാവാക്യങ്ങളിൽനിന്നുണ്ടായ 'അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി'യെന്ന അനുഭവത്തിൽനിന്നുണ്ടായ സംസ്കാരത്തിൽനിന്ന് അധികാരി പുരുഷനുണ്ടാകുന്ന പ്രത്യഗഭിന്ന ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സ്മൃതിയെ യഥാർത്ഥമായ ആത്മസ്മൃതിയെന്നും പറയുന്നു.

അയഥാർത്ഥസ്മൃതി അനാത്മസ്മൃതിയെന്നും ആത്മസ്മൃതിയെന്നും രണ്ടു തരത്തിലുണ്ട്.

'വാചാരംഭണം വികാരോ നാമധേയം'

'അന്യദാർത്തം'

'മായാമാത്രമിദം ദ്വൈതം' ഇത്യാദി ശ്രുതികളെക്കൊണ്ടും മുമ്പു പറഞ്ഞ അനുമാനംകൊണ്ടും മിഥ്യയാണെന്നു സിദ്ധമായ പ്രപഞ്ചം സത്യമാണെന്ന അയഥാർത്ഥാനുഭവത്തിന്റെ സംസ്കാരത്തിൽനിന്നുണ്ടാകുന്ന പ്രപഞ്ചം സത്യമാണെന്ന സ്മൃതിയെ അയഥാർത്ഥമായ അനാത്മസ്മൃതിയെന്നും അഹങ്കാരം മുതൽ സ്ഥൂലദേഹംവരേയുള്ള അനാത്മപദാർത്ഥങ്ങളിലെ ആത്മത്വബുദ്ധിയാകുന്ന അയഥാർത്ഥാനുഭവത്തിന്റെ സംസ്കാരത്തിൽനിന്നുണ്ടാകുന്ന അഹങ്കാരാദികളിലുള്ള ആത്മഭാവത്തിന്റെ സ്മൃതിയെ അയഥാർത്ഥമായ ആത്മസ്മൃതിയെന്നും പറയുന്നു. അഥവാ—വാസ്തവമായി കർത്തൃത്വാദികളില്ലാത്ത ആത്മാവിൽ കർത്തൃത്വബുദ്ധിയാകുന്ന അയഥാർത്ഥാനുഭവത്തിന്റെ സംസ്കാരത്തിൽനിന്നുണ്ടാകുന്ന കർത്തൃത്വസ്മൃതിയെ അയഥാർത്ഥമാകുന്ന ആത്മസ്മൃതിയെന്നും പറയുന്നു.

ശങ്ക:— സ്വപ്നപദാർത്ഥങ്ങളുടെ ജ്ഞാനവും അയഥാർത്ഥ സ്മൃതിരൂപമായിരിക്കെ അതെന്തുകൊണ്ട് ഇവിടെ പറഞ്ഞില്ല.

സമാധാനം:— ആ സ്വപ്നപദാർത്ഥജ്ഞാനം സ്മൃതിരൂപമല്ല. അനുഭവംതന്നെയാകുന്നു. സ്വപ്നജ്ഞാനം സ്മൃതിരൂപമാണെങ്കിൽ സ്വപ്നാവസ്ഥയിൽ 'രഥം' മുതലായ സ്വപ്നപദാർത്ഥങ്ങളെ 'ആ രഥം' എന്നറിയേണ്ടിയിരുന്നു. അങ്ങിനെ അറിയാതെ 'ഞാൻ രഥത്തെ കാണുന്നു' എന്ന അനുഭവമാണ് അവിടെ എല്ലാവർക്കും ഉള്ളത്. അതുകൊണ്ട് സ്വപ്നജ്ഞാനം അനുഭവരൂപംതന്നെയാകുന്നു. ഇതിനെ ഇനിയും വിസ്തരിക്കുന്നതാണ്.

ഇനി അനുഭവത്തെ നിരൂപണം ചെയ്യാം.

'സ്മൃതിഭിന്നം ജ്ഞാനം = അനുഭൂതിഃ'

എന്ന പറഞ്ഞ സ്മൃതിജ്ഞാനത്തിൽനിന്നു ഭിന്നമായ ജ്ഞാനത്തെ അനുഭൂതി അഥവാ അനുഭവം എന്നു പറയുന്നു. ദൃഷ്ടാന്തം—'ഇത് പടം ആകുന്നു, ഇത് ഘടം ആകുന്നു' ഇത്യാദി ജ്ഞാനം സ്മൃതിജ്ഞാനത്തിൽനിന്നു ഭിന്നമാകയാൽ അനുഭവരൂപം ആകുന്നു.

സ്മൃതിജ്ഞാനത്തിൽ വരുന്ന അതിവ്യാപ്തിയെ തടയുവാൻ സ്മൃതിഭിന്നമെന്ന വിശേഷണവും ഘടം, പടം മുതലായവയിൽ വരുന്ന അതിവ്യാപ്തിയെ തടയുവാൻ ജ്ഞാനമെന്ന വിശേഷ്യവും ഈ ലക്ഷണത്തിൽ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു.

ഇനി അനുഭൂതിയെ വിഭജിക്കാം:—

യഥാർത്ഥമെന്നും അയഥാർത്ഥമെന്നും അനുഭൂതി രണ്ടുതരത്തിലാകുന്നു. ബാധിതമല്ലാത്ത പദാർത്ഥത്തെ വിഷയീകരിക്കുന്ന പ്രമയെ 'യഥാർത്ഥാനുഭവമെന്ന്' പറയുന്നു. ഈ യഥാർത്ഥാനുഭവത്തെ ദ്വിതീയപരിച്ഛേദത്തിൽ വിസ്തരിച്ചു പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതുകൊണ്ട് ഇവിടെ പറയുന്നില്ല.

''ബാധിതാർത്ഥവിഷയാനുഭൂതിഃ = അയഥാർത്ഥാനുഭൂതിഃ''

വിഷയത്തിന്റെ അഭാവപ്രമയെ ബാധയെന്നും ബാധയുള്ള വിഷയത്തെ ബാധിതമെന്നും ബാധിതമായ പദാർത്ഥം ഏത് അനുഭൂതിക്കു വിഷയമോ ആ അനുഭൂതിയെ 'അയഥാർത്ഥാനുഭൂതി'യെന്നും പറയുന്നു. 'ഇത് രജതമല്ല' എന്ന ബാധ ജ്ഞാനത്തിന്ന് വിഷയമാകയാൽ ബാധിതമായ ശുക്തിരജതത്തെ വിഷയീകരിക്കുന്ന 'ഇത് രജതമാകുന്നു' എന്ന അനുഭൂതി അയഥാർത്ഥാനുഭൂതിയാകുന്നു.

പ്രമാജ്ഞാനത്തിലും ബാധിതാർത്ഥത്തെ വിഷയീകരിക്കുന്ന അയഥാർത്ഥസ്മൃതിയിലും ഈ ലക്ഷണത്തിന്ന് അതിവ്യാപ്തിയില്ലാതിരിപ്പാൻ ക്രമേണ ബാധിതാർത്ഥവിഷയമെന്നും അനുഭൂതിയെന്നും പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു.

ആ അയഥാർത്ഥാനുഭൂതി സംശയമെന്നും നിശ്ചയമെന്നും രണ്ടു വിധത്തിലുണ്ട്.

'ഏകസ്മിൻ ധർമ്മിണി ഭാസമാനവിരുദ്ധ—
നാനാകോടി ജ്ഞാനം = സംശയഃ'

ഒരേ ധർമ്മിയിൽ ഭാസമാനങ്ങളായി അന്യോന്യവിരുദ്ധങ്ങളായിരിക്കുന്ന നാനാകോടികളെ വിഷയീകരിക്കുന്ന ജ്ഞാനത്തെ സംശയമെന്നു പറയുന്നു. 'അത് സ്ഥാണുവോ പുരുഷനോ?' എന്ന ജ്ഞാനം ഒരേ സ്ഥാണുവാകുന്ന ധർമ്മിയിലോ പുരുഷനാകുന്ന ധർമ്മിയിലോ സ്ഥാണുത്വപുരുഷത്വങ്ങളാകുന്ന അന്യോന്യവിരുദ്ധങ്ങളായ നാനാകോടികളെ വിഷയീകരിക്കുന്നതാകയാൽ സംശയമാകുന്നു.

ഈ സംശയവും പ്രമാണസംശയമെന്നും പ്രമേയസംശയമെന്നും രണ്ടു തരത്തിലാകുന്നു. പ്രമാണത്തിലുള്ള അസംഭാവനയെ പ്രമാണസംശയമെന്നും പ്രമേയത്തിലുള്ള അസംഭാവനയെ പ്രമേയസംശയമെന്നും പറഞ്ഞുവരുന്നു.

പ്രമാണസംശയത്തേയും രണ്ടായി വിഭാഗിക്കാം. അതിൽ ഒന്ന് പ്രമാസംശയവും മറേറത് കരണസംശയവും ആകുന്നു. പ്രമാണം കൊണ്ടുണ്ടായ പ്രമാജ്ഞാനത്തിലുള്ള സംശയത്തെ പ്രമാസംശയമെന്നും പ്രമാണസ്വരൂപത്തിലുള്ള സംശയത്തെ കരണസംശയമെന്നും പറയുന്നു. മുമ്പൊരിക്കലും കാണാത്ത സ്ഥലത്തിലുള്ള ജലത്തോടു് ചക്ഷുരിന്ദ്രിയത്തിൻെറ സംബന്ധമുണ്ടായപ്പോഠം 'ഇത് ജലമാകുന്നു' എന്ന പ്രമാജ്ഞാനമുണ്ടാകുമെങ്കിലും മുമ്പ് ആ സ്ഥലത്ത് ജലം കാണാത്തതുകൊണ്ടു് ആ ജലജ്ഞാനം പ്രമയോ അല്ലയോ എന്ന ജലജ്ഞാനത്തെ പ്രമയെന്നും പ്രമയല്ലെന്നും വിഷയീകരിക്കുന്ന സംശയം ഉണ്ടാകുന്നു. ഈ സംശയത്തിന്ന് പ്രമാസംശയമെന്നു പേർ. ഈ പ്രമാസംശയം പ്രമാജ്ഞാനത്തിൻെറ പ്രമാത്വജ്ഞാനംകൊണ്ടു മാത്രമേ നിവർത്തിക്കുകയുള്ളൂ.

'തദ്വതി തൽപ്രകാരകത്വം = പ്രമാത്വം'

(ജ്ഞാനനിഷ്ഠമായ) തദ്ധർമ്മത്തോടുകൂടിയ വസ്തുവിലുള്ള തദ്ധർമ്മവിഷയകത്വത്തെ പ്രമാത്വമെന്നു പറയുന്നു. ഈ പ്രമാത്വത്തെത്തന്നെ പ്രാമാണ്യമെന്നും പറയും. ഈ പ്രമാജ്ഞാനനിഷ്ഠമായ പ്രമാത്വം നൈയായികമതത്തിൽ പരതോഗ്രാഹ്യവും മീമാംസകമതത്തിലും വേദാന്തസിദ്ധാന്തത്തിലും സ്വതോഗ്രാഹ്യവും ആകുന്നു. ഈ പ്രമാത്വത്തിൻെറ സ്വതോഗ്രാഹ്യതയെപ്പററി മീമാംസകന്മാരിൽതന്നെ പല അഭിപ്രായങ്ങളുമുണ്ടു്. മീമാംസകന്മാരുടേയും നൈയായികന്മാരുടേയും മതങ്ങളെ ഗ്രന്ഥവിസ്തരം ഭയന്ന് ഇവിടെ ചേർക്കുന്നില്ല അതെല്ലാം അന്യത്ര സ്പഷ്ടമാക്കീട്ടുണ്ടു്.

ഇനി വേദാന്തസിദ്ധാന്തസമ്മതമായ പ്രമാത്വത്തിന്റെ സ്വതോഗ്രാഹ്യതയെ നിരൂപണം ചെയ്യാം.

"യാവത്സ്വാശ്രയ ഗ്രാഹക ഗ്രാഹ്യത്വം =
സ്വതോഗ്രാഹ്യത്വം"

പ്രമാത്വമാകുന്ന ധർമ്മത്തിന്ന് ആശ്രയമായ പ്രമാജ്ഞാനത്തിന്റെ എല്ലാ ഗ്രാഹകങ്ങളെക്കൊണ്ടുമുള്ള (പ്രമാത്വത്തിലെ) ഗ്രാഹ്യതയെ പ്രമാത്വത്തിലെ സ്വതഃതോഗ്രാഹ്യത്വമെന്നു പറയുന്നു. പ്രമാത്വധർമ്മത്തിന്ന് ആശ്രയമായ 'ഇത് ഘടമാകുന്നു. എന്ന വൃത്തിജ്ഞാനത്തെ ഗ്രഹിക്കുന്ന സാക്ഷിചൈതന്യം വൃത്തിജ്ഞാനത്തെപ്പോലെതന്നെ അതിന്റെ പ്രമാത്വത്തേയും ഗ്രഹിക്കുന്നു. ഇതുതന്നെയാണ് പ്രമാത്വത്തിലെ സ്വതോഗ്രാഹ്യത്വം.

ശങ്ക :— പ്രമാജ്ഞാനത്തിന്റെ പ്രമാത്വം സ്വതോഗ്രാഹ്യമാകുമ്പോലെ 'ഇത് രജതമാണ്" എന്നു മുതലായ അപ്രമാജ്ഞാനത്തിന്റെ അപ്രമാത്വവും സ്വതോഗ്രാഹ്യമല്ലേ ?

സമാധാനം :— അപ്രമാത്വധർമ്മം പരതോഗ്രാഹ്യമാണ്; സ്വതോഗ്രാഹ്യമല്ല.

'തദഭാവവതി തൽപ്രകാരകത്വം = അപ്രമാത്വം.' (ജ്ഞാനനിഷ്ഠമായ) തദ്ധർമ്മമില്ലാത്ത വസ്തുവിലുള്ള തദ്ധർമ്മവിഷയകത്വത്തെ അപ്രമാത്വമെന്നു പറയുന്നു. 'ഇത് രജതമാകുന്നു' എന്ന ജ്ഞാനത്തിലെ സത്യരജതത്തിന്റെ അഭാവത്തോടുകൂടിയ വസ്തുവിലുള്ള രജതവിഷയകത്വത്തെ അപ്രമാത്വമെന്നറിയേണ്ടതാണ്. അപ്രമാത്വഘടകമായ ശുക്തിയിലെ രജതാഭാവത്തെ വൃത്തിജ്ഞാനം വിഷയീകരിക്കുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് ആ രജതാഭാവഘടിതമായ അപ്രമാത്വത്തെ സാക്ഷിചൈതന്യത്തിന്നും ഗ്രഹിപ്പാൻ കഴിയുന്നില്ല. എങ്കിലും സാക്ഷിചൈതന്യം അപ്രമാത്വധർമ്മത്തിന്ന് ആശ്രയമായ ജ്ഞാനത്തെ മാത്രം ഗ്രഹിക്കുന്നു. വൃത്തിജ്ഞാനത്തിന്ന് വിഷയമല്ലാത്ത പദാർത്ഥങ്ങളേയും സാക്ഷിചൈതന്യം പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നപക്ഷം ഘടാദ്യാകാരവൃത്തിയുടെ കാലത്തിൽ സാക്ഷിചൈതന്യംകൊണ്ട് പടാദികളുടേയും പ്രകാശം ഉണ്ടാകേണ്ടതാണ്. അതുകൊണ്ട് പ്രമാത്വംപോലെ അപ്രമാത്വം സ്വതോഗ്രാഹ്യമല്ല: പരതോഗ്രാഹ്യം തന്നെയാകുന്നു.

'സ്വാശ്രയഗ്രാഹകാതിരിക്തസാമഗ്രീഗ്രാഹ്യത്വം = പരതോഗ്രാഹ്യത്വം

അപ്രമാത്വധർമ്മത്തിന്ന് ആശ്രയമായ അപ്രമാജ്ഞാനത്തിൻെറ ഗ്രാഹകസാമഗ്രിയിൽനിന്ന് ഭിന്നമായ സാമഗ്രിയെക്കൊണ്ടുള്ള ഗ്രാഹ്യത്വത്തെ അപ്രമാത്വത്തിലെ പരതോഗ്രാഹ്യമെന്നു പറയുന്നു. അപ്രമാത്വധർമ്മത്തിന്ന് ആശ്രയമായ 'ഇത് രജതമാണ്' എന്ന അപ്രമാപ്രജ്ഞാനത്തെ ഗ്രഹിക്കുന്ന സാക്ഷിചൈതന്യം അപ്രമാത്വധർമ്മത്തെ ഗ്രഹിക്കുന്നില്ല. സാക്ഷിചൈതന്യത്തിൽനിന്ന് ഭിന്നമായ അനുമാനമാകുന്ന സാമഗ്രിയെക്കൊണ്ടാണ് ആ അപ്രമാത്വധർമ്മത്തെ ഗ്രഹിക്കുന്നത്. ഇതാണ് അപ്രമാത്വത്തിലെ പരതോഗ്രാഹ്യത്വം.

ഇനി ആ അനുമാനപ്രകാരത്തെ പറയാം— ഇഷ്ടസാധനജ്ഞാനത്തിൻെറ ശേഷമേ ഏതിലും ആരും പ്രവർത്തിക്കുകയുള്ളു. ആ പ്രവൃത്തി സംവാദി എന്നും വിസംവാദി എന്നും രണ്ടുവിധത്തിലാകുന്നു. സഫല പ്രവൃത്തിയെ സംവാദിപ്രവൃത്തിയെന്നും നിഷ്ഫലപ്രവൃത്തിയെ വിസംവാദി പ്രവൃത്തിയെന്നും പറയുന്നു. വിസംവാദി പ്രവൃത്തിയെക്കൊണ്ടാണ് അപ്രമാത്വത്തെ അനുമാനിക്കുന്നത്. ആ അനുമാനം ഇങ്ങനെയാകുന്നു :—

'ശുക്തൗ രജതജ്ഞാനം അപ്രമാവിസംവാദിപ്രവൃത്തിജനകത്വാൽ യന്നൈവം തന്നൈവം യഥാ പ്രമാ'

(അർത്ഥം)—നിഷ്ഫലമായ പ്രവൃത്തിക്ക് കാരണമാകയാൽ ശുക്തിയിലെ 'ഇത് രജതമാകുന്നു' എന്ന ജ്ഞാനം അപ്രമയാകുന്നു. അപ്രമയല്ലാത്ത ജ്ഞാനമൊന്നും തന്നെ നിഷ്ഫലമായ പ്രവൃത്തിക്ക് കാരണമാകുന്നതല്ല; പ്രമാജ്ഞാനംപോലെ. ഇങ്ങനെയുള്ള അനുമാനംകൊണ്ട് രജതജ്ഞാനത്തിലെ അപ്രമാത്വം നിശ്ചയിക്കുന്നു. ഇതുതന്നെയാണ് അപ്രമാത്വത്തിലെ പരതോഗ്രാഹ്യത്വം. അഥവാ പ്രമാത്വത്തിൻെറ ജ്ഞാനത്തിലുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യംപോലെ പ്രമാത്വത്തിൻെറ ഉൽപത്തിയിലും സ്വാതന്ത്ര്യം തന്നെയുണ്ട്. ജ്ഞാനത്തിൻെറ ഉൽപത്തിക്കുള്ള സാമാന്യസാമഗ്രി മാത്രംകൊണ്ടുള്ള ജന്യതയെത്തന്നെയാണ് പ്രമാത്വത്തിൻെറ ഉൽപത്തിയിലുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യമെന്നു പറയുന്നത്. അപ്രമാത്വത്തിൻെറ ജ്ഞാനത്തിൽ പരതന്ത്ര്യമുള്ളതുപോലെ ആ അപ്രമാത്വത്തിൻെറ ഉൽപത്തിയിലും പരതന്ത്ര്യം തന്നെയുണ്ട്. ജ്ഞാനത്തിൻെറ ഉൽപത്തിക്കുള്ള സാമാന്യ സാമഗ്രിയിൽനിന്ന് ഭിന്നമായ ദോഷംകൊ

ണ്ടുള്ള ജ്ഞേയത്വത്തെ തന്നെയാണ് അപ്രമാത്വത്തിന്റെ ഉൽപത്തിയിലെ പരതന്ത്ര്യമെന്നു പറയുന്നത്.

ശങ്ക:— മുമ്പു പറഞ്ഞ പ്രകാരം പ്രമാത്വത്തിന്റെ ഉൽപത്തിയിലും ജ്ഞാനത്തിലും സ്വതന്ത്ര്യം സ്വീകരിക്കുന്നപക്ഷം മുമ്പു കാണാത്ത സ്ഥലത്ത് 'ഇത് ജലമാണ്' എന്ന ജ്ഞാനമുണ്ടായതിന്റെ ശേഷം ഈ ജലത്തിന്റെ ജ്ഞാനം പ്രമയോ അല്ലയോ എന്ന സംശയം ഉണ്ടാകുന്നതല്ല. എന്തെന്നാൽ—നിങ്ങളുടെ മതത്തിൽ ജ്ഞാനത്തിന്റെ പ്രമാത്വം സാക്ഷിചൈതന്യംകൊണ്ട് നിശ്ചിതമായിരിക്കേ നിശ്ചിതപദാർത്ഥത്തിൽ സംശയം സംഭാവ്യമല്ല.

സമാധാനം:— ആ സ്ഥലത്തിൽ സംശയത്തെയുണ്ടാക്കുന്ന ദോഷത്തോടുകൂടിയ (സംശയ) സാമഗ്രി പ്രമാത്വത്തെ ഗ്രഹിക്കുന്ന സാമഗ്രിയിൽനിന്നും പ്രബലമാകയാൽ ആ ജലജ്ഞാനത്തിൽ പ്രമാത്വം നിശ്ചിതമല്ലാത്തതുകൊണ്ട് അതിന്റെ സംശയം സംഭാവ്യമാകുന്നു. ഇങ്ങനെ സ്വതോഗ്രാഹ്യമായ പ്രമാത്വത്തിന്റെ നിശ്ചയംകൊണ്ട് അതിന്റെ സംശയം നിവൃത്തിക്കുന്നതാണ്.

ഇനി കരണസംശയത്തേയും അതിനെ നിവൃത്തിപ്പാനുള്ള ഉപായത്തേയും പറയാം.

തത്ത്വമസ്യാദിവേദാന്തമഹാവാക്യങ്ങൾ അദ്വിതീയബ്രഹ്മത്തിൽ പ്രമാണമോ അല്ലയോ എന്ന വേദാന്തവാക്യമാകുന്ന പ്രമാണത്തെ സംബന്ധിച്ച അസംഭാവനയെ കരണസംശയമെന്നു പറയുന്നു. കരണസംശയം ബ്രഹ്മവിത്തായ ഗുരുവിന്റെ മുഖത്തിൽ നിന്ന് സിദ്ധിച്ച വേദാന്തശ്രവണംകൊണ്ട് നിവൃത്തമാകുന്നു. ആ ശ്രവണത്തിന്റെ സ്വരൂപം ദ്വിതീയപരിച്ഛേദത്തിൽ നിരൂപണംചെയ്തിട്ടുണ്ട്. അത് (ശ്രവണം) ശാരീരകമീമാംസയിലെ പ്രഥമാധ്യായത്തിന്റെ പഠനംകൊണ്ട് സിദ്ധമാണ്.

ഇനി പ്രമേയത്തിലുള്ള സംശയത്തേയും അതിന്റെ നിവൃത്തിക്കുള്ള ഉപായത്തേയും നിരൂപണംചെയ്യാം.

പ്രമാണംകൊണ്ടുണ്ടാവുന്ന ജ്ഞാനത്തിന്റെ വിഷയത്തെ പ്രമേയമെന്നും അതിലുള്ള സംശയത്തെ പ്രമേയസംശയമെന്നും പറയു

ന്നു. ഈ പ്രമേയഗതസംശയം അനാത്മഗതസംശയമെന്നും ആത്മഗതസംശയമെന്നും രണ്ടുതരത്തിലുണ്ട്. അനാത്മാക്കളാകുന്ന സ്ഥാണു മുതലായവയിലുള്ള 'ഇത് സ്ഥാണുവോ പുരുഷനോ' എന്ന സംശയം അനാത്മഗതസംശയമാകുന്നു. ഈ അനാത്മഗതസംശയം സാധാരണധർമ്മങ്ങളുടെ ദർശനംകൊണ്ടാണ് ഉണ്ടാകുന്നത്. സ്ഥാണുവിനും പുരുഷനും സാധാരണ ധർമ്മമായ മിതമായ നീളം, വണ്ണം മുതലായതിന്റെ ദർശനംകൊണ്ട് ഇപ്പറഞ്ഞ സംശയമുണ്ടാകുന്നു. സ്ഥാണു മുതലായവയുടെ അസാധാരണധർമ്മജ്ഞാനമാകുന്ന വിശേഷദർശനം കൊണ്ട് അത് നിവർത്തിക്കുന്നു. ഇവിടെ ഇത് സ്ഥാണുവാണെന്ന് നിശ്ചയിപ്പിക്കുന്ന വളവ്, പൊത്ത് മുതലായവ അതിന്റെ അസാധാരണധർമ്മങ്ങളാകുന്നു. ഇത് പുരുഷനാണെന്ന് നിശ്ചയിപ്പിക്കുന്ന കൈ, കാല്, തല മുതലായ അവയവങ്ങൾ അവന്റെ അസാധാരണധർമ്മങ്ങളാകുന്നു. ഇങ്ങനെയുള്ള അസാധാരണധർമ്മങ്ങളെക്കൊണ്ട് ഈ സംശയം നിവർത്തിക്കുന്നു.

അവനവന്റെ ആത്മാവിലുള്ള സംശയത്തെ ആത്മഗതസംശയമെന്നു പറയുന്നു. ഇത് വിപ്രതിപത്തികൊണ്ട് ഉണ്ടാകുന്നതുകൊണ്ട് നാനാവിധത്തിലുണ്ട്. അന്യോന്യവിരുദ്ധങ്ങളായ പദാർത്ഥങ്ങളെപ്പറയുന്ന വാദികളുടെ അനേകവചനങ്ങളെ വിപ്രതിപത്തിയെന്നു പറയുന്നു. ആ വിപ്രതിപത്തിയെ ഭാഷ്യകാരൻ ഇങ്ങനെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു:—

ചൈതന്യവിശിഷ്ടമായ ഈ സ്ഥൂലശരീരത്തെതന്നെ ആത്മാവെന്ന് പ്രാകൃതജീവികളും ലൌകായതികന്മാരും വിചാരിക്കുന്നു. ആ ആത്മാവിനെത്തന്നെ ചക്ഷുരാദീന്ദ്രിയങ്ങളെന്നും മനസ്സെന്നും ക്ഷണികവിജ്ഞാനമെന്നും ശൂന്യമെന്നും ദേഹേന്ദ്രിയാദിഭിന്നനായി സംസാരിയായി കർത്താവായിരിക്കുന്ന ഭോക്താവെന്നും ഈ ഭോക്താവിൽനിന്ന് ഭിന്നനായി സർവ്വജ്ഞനും സർവ്വശക്തിയുമായ ഈശ്വരനെന്നും ഓരോരുത്തരും അവരവരുടെ പ്രതിഭാവിലാസത്തിന്നനുസരിച്ച് പറഞ്ഞുവരുന്നു. ആത്മാവ് ഉപാധിസംബന്ധംകൊണ്ട് കർത്താവും ഭോക്താവുമാണെങ്കിലും വാസ്തവത്തിൽ തദ്വിലക്ഷണമായി നിത്യസിദ്ധമായ ചൈതന്യമാത്രമാകുന്നുവെന്ന് വേറെ ചിലരും പറയുന്നു.

ഇപ്പറഞ്ഞ പൂർവ്വവാദികൾ അവരവരുടെ ദേഹം മുതലായ ആത്മാക്കളെ സാധിപ്പാൻവേണ്ടി യഥായോഗ്യം യുക്തിപ്രമാണാദി

കളെ പറഞ്ഞിട്ടുമുണ്ട്. ഇങ്ങനെ അന്യോന്യവിരുദ്ധങ്ങളായ പദാൎത്ഥങ്ങളെ പ്രതിപാദിക്കുന്ന വാദികളുടെ വചനങ്ങളാകുന്ന വിപ്രതിപത്തികൊണ്ടുള്ള ആത്മഗതമായ സംശയം അനേകവിധത്തിലാകുന്നു.

ആത്മാവ് വാസ്തവത്തിൽ ഏകവും അദ്വിതീയവുമാണെങ്കിലും ഉപാധിഭേദേന പരമാത്മാവെന്നും ജീവാത്മാവെന്നും രണ്ടുതരത്തിലാകുന്നു. 'തത്വമസി' എന്ന മഹാവാക്യത്തിലുള്ള തൽപദത്തിന്റെ അൎത്ഥമാകുന്ന മായോപഹിതബ്രഹ്മത്തെ പരമാത്മാവെന്നും ത്വംപദത്തിന്റെ അൎത്ഥമാകുന്ന ശരീരത്രയോപഹിതചൈതന്യത്തെ ജീവാത്മാവെന്നും പറയുന്നു. പരമാത്മാവിൽ പലവിധ സംശയങ്ങളും കാണ്മാനുണ്ട്. അതായത്—ബ്രഹ്മം അദ്വിതീയമോ സദ്വിതീയമോ, അദ്വിതീയമാണെങ്കിൽ ആനന്ദഗുണത്തോടുകൂടിയതോ ആനന്ദസ്വരൂപമോ, അഥവാ സത്താജാതിയോടുകൂടിയതോ സത്താജാതിസ്വരൂപമോ, കൂടാതെ ജ്ഞാനഗുണത്തോടുകൂടിയതോ ജ്ഞാനസ്വരൂപമോ, അല്ല സഗുണമോ നിൎഗ്ഗുണമോ എന്നു തുടങ്ങി അനേകവിധ സംശയങ്ങൾ തൽപദാൎത്ഥമായ പരമാത്മാവിൽ സംഭാവ്യങ്ങളാണ്.

ഇനി ത്വംപദാൎത്ഥമായ ജീവാത്മാവിലുള്ള സംശയങ്ങളെ പറയാം:—

ഈ ജീവാത്മാവ് ദേഹേന്ദ്രിയാദികളിൽനിന്ന് ഭിന്നനോ അഭിന്നനോ, ദേഹാദികളിൽനിന്ന് ഭിന്നനാണെങ്കിൽ കൎത്താവോ അകൎത്താവോ, അകൎത്താവാണെങ്കിൽ ചിദ്രൂപമോ അചിദ്രൂപമോ, ആനന്ദരൂപമോ അനാനന്ദരൂപമോ, ആനന്ദരൂപമാണെങ്കിൽ കൂടസ്ഥനോ പരിണാമിയോ, കൂടസ്ഥനാണെങ്കിൽ സത്താജാതിയോടുകൂടിയതോ സത്താരൂപമോ എന്നു തുടങ്ങി നാനാവിധ സംശയങ്ങൾ ത്വംപദാൎത്ഥമായ ജീവാത്മാവിലുമുണ്ട്.

ഇനി തത്വം പദാൎത്ഥങ്ങളുടെ ഐക്യമാകുന്ന വാക്യാൎത്ഥത്തിലുള്ള സംശയത്തെ പറയാം. സച്ചിദാത്മസ്വരൂപമാണെങ്കിലും ജീവാത്മാവിന്ന് പരമാത്മാവോട് ഐക്യം സംഭവിക്കുന്നുവോ ഇല്ലയോ?

ഇനി മോക്ഷസാധനത്തിലുള്ള സംശയത്തെ പറയാം. ജീവന്നും ബ്രഹ്മത്തിന്നും ഐക്യമുണ്ടെങ്കിലും ആ ഐക്യജ്ഞാനം മോക്ഷത്തിന്ന് സാധനമോ അല്ലയോ? ആ ജ്ഞാനം മോക്ഷസാധനമാ

ണെങ്കിൽ കർമ്മത്തോടുകൂടിയ ജ്ഞാനമോ അല്ല കേവലജ്ഞാനമോ? ഇത്യാദി സകല സംശയങ്ങളും ആത്മഗത സംശയങ്ങളാകുന്നു. ഇങ്ങനെയുള്ള ആത്മഗതസംശയങ്ങളെല്ലാം തർക്കമാകുന്ന മനനംകൊണ്ട് നിവർത്തിക്കുന്നു.

'അനിഷ്ട പ്രസഞ്ജകഃ = തർക്കഃ'

(അർത്ഥം)—പ്രതിവാദിക്ക് അനിഷ്ടത്തെ സാധിപ്പിക്കുന്ന യുക്തിക്ക് തർക്കമെന്നു പേർ. അതായത്—വ്യാപ്യത്തിന്റെ ആരോപണംകൊണ്ടുള്ള വ്യാപകത്തിന്റെ ആപാദനത്തെ തർക്കമെന്നു പറയുന്നു എന്നു സാരം. വ്യാപ്തിയുടെ ആശ്രയത്തെ വ്യാപ്യമെന്നും നിരൂപകത്തെ വ്യാപകമെന്നും പറയുന്നു. വ്യാപ്തിയുടെ സ്വരൂപത്തെ ദ്വിതീയപരിച്ഛേദത്തിൽ നിരൂപണം ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. പർവ്വതത്തിൽ ധൂമത്തെ കണ്ടുംകൊണ്ട് അഗ്നിയില്ലെന്നു പറയുന്ന പ്രതി വാദിയോട് ഇങ്ങനെ ഒരു തർക്കം ചെയ്യുന്നു. അതായത്—ധൂമത്തിനും വഹ്നിക്കും കാര്യകാരണഭാവം സർവ്വലോകപ്രസിദ്ധമാകുന്നു. കാരണമില്ലാതെ കാര്യമില്ലാത്തതുകൊണ്ട് പർവ്വതത്തിൽ വഹ്നിയില്ലാതെ വഹ്നിയുടെ കാര്യമായ ധൂമമുണ്ടാകുന്നതല്ല. പർവ്വതത്തിലെ ധൂമത്തിന്റെ അഭാവം (പർവ്വതത്തിൽ ധൂമം ഇല്ലെന്നുള്ളത്) പ്രതി വാദിക്ക് അനിഷ്ടമാകുന്നു. ആ പ്രതി വാദിയുടെ അനിഷ്ടത്തെ ഈ തർക്കം സാധിപ്പിക്കുന്നു. ഈ തർക്കത്തിൽ വഹ്നിയുടെ അഭാവമാകുന്ന വ്യാപ്യത്തിന്റെ ആരോപണംകൊണ്ട് ധൂമാഭാവമാകുന്ന വ്യാപകത്തെ ആപാദനംചെയ്യുന്നു. മേലെ പറയുന്ന തർക്കങ്ങളിലെല്ലാം ഇങ്ങനെതന്നെ തർക്കലക്ഷണത്തെ സമന്വയിക്കേണ്ടതാണ്.

ഇനി ആത്മഗതസംശയത്തെ നിവർത്തിക്കുന്ന തർക്കത്തെ നിരൂപണംചെയ്യാം. അതിൽ ആദ്യമായി തൽപദാർത്ഥമാകുന്ന പരമാത്മാവ് അദ്വിതീയമാണെന്ന് സാധിപ്പാനുള്ള തർക്കത്തെ പറയാം.

ആകാശാദി പ്രപഞ്ചം സത്യമാകുന്നപക്ഷം ബ്രഹ്മം അദ്വിതീയമാണെന്നു പറയുന്ന 'ഏകമേവാ ദ്വിതീയം ബ്രഹ്മ' എന്ന ശ്രുതിക്ക് വിരോധം വരും. അതായത്—സദ്വിതീയമായ ബ്രഹ്മത്തെ അദ്വിതീയമാണെന്ന് പറയുന്ന ശ്രുതി അസത്യവാക്കാകുന്നപക്ഷം പ്രമാണമാകുന്നതല്ല. ശ്രുതി പ്രമാണമല്ലെന്ന് ആസ്തികന്മാർക്ക് സമ്മതമല്ല. അതുകൊണ്ട് പ്രപഞ്ചത്തെ മിഥ്യയായിട്ടുതന്നെ സ്വീകരിക്കേണ്ടതാണ്. അങ്ങിനെ സ്വീകരിക്കുന്നപക്ഷം അദ്വൈതശ്രുതിക്ക് വിരോധം സംഭവിക്കുന്നതല്ല.

ശങ്ക:— ബ്രഹ്മത്തെ അദ്വൈതമായി സ്വീകരിക്കുന്നപക്ഷം ഭേദത്തെപ്പറയുന്ന ശ്രുതികൾക്ക് വിരോധംവരും. ആ ശ്രുതികൾക്ക് അന്യോന്യവിരോധം വരുന്നതുകൊണ്ട് അദ്വൈതശ്രുതി അദ്വൈതവസ്തുവെയല്ല പ്രതിപാദിക്കുന്നത്. ഏതോ മറെറാരു പദാർത്ഥത്തെയാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് പ്രപഞ്ചം സത്യമാണ് എന്ന് അംഗീകരിക്കുന്നപക്ഷം അദ്വൈതശ്രുതിക്ക് വിരോധമുണ്ടാകുന്നതല്ല.

സമാധാനം:— അധികാരിപുരുഷന്ന് ഇഷ്ടഫലഹേതുവും പ്രത്യക്ഷം മുതലായ പ്രമാണംകൊണ്ട് അറിയപ്പെടാത്തതുമായ പദാർത്ഥത്തിൽ മാത്രമേ ശ്രുതിക്ക് താല്പര്യമുള്ളൂ. ആ അദ്വൈതം പ്രത്യക്ഷാദിപ്രമാണംകൊണ്ട് അറിയപ്പെടാത്തതും,

'ബ്രഹ്മവിദാപ്നോതി പരം,

തരതി ശോകമാത്മവിത്'' ഇത്യാദി ശ്രുതികൊണ്ട് അധികാരിപുരുഷന്ന് മോക്ഷമാകുന്ന നിരതിശയാനന്ദപുരുഷാർത്ഥത്തെ പ്രാപിക്കുന്നതിന്ന് കാരണമായി പറയപ്പെട്ടതുമാകയാൽ ആ ശ്രുതിയുടെ താല്പര്യം അദ്വൈതത്തിലാണെന്നും മറെറാന്നിലല്ലെന്നും തീർച്ചയാണ്. ദ്വൈതമാകുന്ന ഭേദം പ്രത്യക്ഷം മുതലായ പ്രമാണംകൊണ്ട് അറിയപ്പെടുന്നതും ഇഷ്ടമാകുന്ന ഫലത്തെ കൊടുപ്പാൻ സമർത്ഥമല്ലാത്തതുമാകുന്നു. നേരേമറിച്ച്—

'ഉദരമന്തരം കുരുതേƒഥ തസ്യ ഭയം ഭവതി'

'മൃത്യോഃ സ മൃത്യുമാപ്നോതി യ ഇഹ നാനേവ പശ്യതി'

ഇത്യാദി ശ്രുതികൾ ഭേദദർശിയായ പുരുഷൻ അനർത്ഥത്തെ പ്രാപിക്കുന്നതായിപ്പറയുന്നു. കൂടാതെ—

'അഥ യോƒന്യാം ദേവതാമുപാസ്തേƒന്യോƒസാ—
വന്യോƒഹമസ്മീതി ന സ വേദ യഥാ പശുഃ'

എന്ന ശ്രുതി ഭേദദർശിയായ പുരുഷനെ പശുതുല്യനെന്നു പറഞ്ഞുകൊണ്ട് ഭേദത്തെ നിന്ദിച്ചുകാണുന്നതുകൊണ്ട് ശ്രുതിയുടെ താല്പര്യം ദ്വൈതത്തിൽ സംഭവിക്കുന്നതല്ല. ആ ശ്രുതി ദ്വൈതപ്രതിപാദകമാണെന്ന് പറയുന്നപക്ഷം പ്രമാണമല്ലെന്നുതന്നെ വരും. ഇത്രയും പറഞ്ഞതുകൊണ്ട് ഈ അർത്ഥം സിദ്ധിച്ചു. അതായത്— ഫലത്തോടുകൂടിയതും അജ്ഞാതവുമായ പദാർത്ഥത്തെ ബോധിപ്പിക്കുന്നതുകൊണ്ട് അദ്വൈതശ്രുതി പ്രബലപ്രമാണവും, ഫലശ്രുതി

വും ജ്ഞാതവുമായ പദാർത്ഥത്തെ പ്രതിപാദിക്കുന്നതുകൊണ്ട് ഭേദ ശ്രുതി ദുർബ്ബലപ്രമാണവുമാകുന്നു. ലോകത്തിൽ പ്രബലം ദുർബ്ബലത്തെ ബാധിച്ചുകാണുന്നതല്ലാതെ ദുർബ്ബലം പ്രബലത്തെ ബാധിച്ചു കാണുന്നില്ല. ഇങ്ങനെ ഭേദശ്രുതിക്ക് വിരോധമുള്ളതുകൊണ്ട് അദ്വൈതശ്രുതി മറ്റൊന്നിൽ താല്പര്യമുള്ളതായിത്തീരുന്നില്ല. അദ്വൈതശ്രുതിക്ക് വിരോധമുള്ളതുകൊണ്ട് ഭേദശ്രുതി മറ്റൊന്നിൽ താല്പര്യമുള്ളതായിത്തീരുന്നതുമാണ്. അതുകൊണ്ട് അദ്വൈതശ്രുതിക്ക് വിരുദ്ധമാകയാൽ ഈ പ്രപഞ്ചം സത്യമാകുന്നില്ല. ഇങ്ങനെ ബ്രഹ്മം അദ്വിതീയമാണ് എന്നു സാധിപ്പാനുള്ള തർക്കങ്ങളെക്കൊണ്ട് ആ ബ്രഹ്മം അദ്വിതീയമോ സദ്വിതീയമോ എന്ന സംശയം നീങ്ങുന്നു.

ഇനി ആ ബ്രഹ്മം ആനന്ദരൂപമാണെന്നു് സാധിപ്പാനുള്ള തർക്കത്തെ പറയാം.

പരമാത്മാവ് ആനന്ദരൂപമല്ലെങ്കിൽ പരമാത്മപ്രാപ്തി പുരുഷാർത്ഥമാകുന്നതല്ല. കാരണം—ആനന്ദപ്രാപ്തി മാത്രമേ പുരുഷാർത്ഥമാകുന്നുള്ളൂ. പരമാത്മപ്രാപ്തി പുരുഷാർത്ഥമല്ലെന്നു വന്നാൽ പരമാത്മപ്രാപ്തിയെ പുരുഷാർത്ഥമായി പറയുന്ന,

'ആത്മലാഭാന്ന പരം വിദ്യതേ'

'പുരുഷാന്ന പരം കിഞ്ചിൽ,

സാ കാഷ്ഠാ സാ പരാ ഗതിഃ' ഇത്യാദി ശ്രുതിസ്മൃതി വചനങ്ങൾക്ക് വിരോധം സംഭവിക്കും. ആ ശ്രുതിയുടെ വിരോധം ആസ്തികന്മാർക്ക് അനിഷ്ടമാകയാൽ പരമാത്മാവിനെ ആനന്ദരൂപമായിട്ടുതന്നെ അംഗീകരിക്കേണ്ടതാകുന്നു. ഇങ്ങനെയുള്ള തർക്കം കൊണ്ട് പരമാത്മാവ് ആനന്ദരൂപമോ അല്ലയോ എന്ന സംശയം നിവർത്തിക്കുന്നു.

ഇനി പരമാത്മാവ് ചൈതന്യരൂപമാണെന്നു് സാധിപ്പാനുള്ള തർക്കത്തെ പറയാം.

പരമാത്മാവ് ചൈതന്യരൂപമല്ലെങ്കിൽ ഘടം മുതലായവയെപ്പോലെ സൂര്യൻ, ചന്ദ്രൻ മുതലായ ജഗത്തിനെ പ്രകാശിപ്പിക്കുവാൻ ഒന്നില്ലാതായിവരും. പരമാത്മാവിനെ ജഗത്തിന്റെ പ്രകാശകവസ്തുവായി സ്വീകരിക്കാത്തപക്ഷം സൂര്യചന്ദ്രാദി സമസ്ത ജഗത്തിന്റേയും പ്രകാശകമാണെന്നു പറയുന്ന—

'തസ്യ ഭാസാ സർവ്വമിദം വിഭാതി'

'തച്ഛുഭ്രം ജ്യോതിഷാം ജ്യോതിഃ'

'ജ്യോതിഷാമപി തജ്ജ്യോതിസ്തമസഃ പരമുച്യതേ'

ഇത്യാദി ശ്രുതിസ്മൃതി വചനങ്ങൾക്ക് വിരോധംവരും. ആ വിരോധം ആർക്കും ഇഷ്ടമല്ലാത്തതുകൊണ്ട് പരമാത്മാവിനെ ചൈതന്യമാണെന്നുതന്നെ സ്വീകരിക്കേണ്ടതാണ്. ഇങ്ങനെയുള്ള തർക്കംകൊണ്ട് പരമാത്മാവ് ചൈതന്യമോ അല്ലയോ എന്ന സംശയം നിവർത്തിക്കുന്നു.

ഇനി ആ പരമാത്മാവ് നിർഗ്ഗുണമാണെന്നു സാധിപ്പാനുള്ള തർക്കത്തെ പറയാം.

പരമാത്മാവ് സഗുണമാണെങ്കിൽ നിർവ്വിശേഷസ്വരൂപമാണെന്നു പറയുന്ന—

'അസ്ഥൂലമനണ്വഹ്രസ്വദീർഘം' ഇത്യാദി ശ്രുതിവചനങ്ങൾക്ക് വിരോധംവരും. ആ വിരോധം ആസ്തികന്മാർക്ക് ഇഷ്ടമല്ലായ്കയാൽ പരമാത്മാവിനെ നിർഗ്ഗുണമായിട്ടുതന്നെ സ്വീകരിക്കേണ്ടതാണ്. ഇങ്ങനെയുള്ള തർക്കംകൊണ്ട് പരമാത്മാവ് സഗുണമോ നിർഗ്ഗുണമോ എന്ന സംശയം നിവർത്തിക്കുന്നു.

ഇനി ത്വംപദാർത്ഥമാകുന്ന ആത്മാവ് ആനന്ദസ്വരൂപമാണെന്ന് സാധിപ്പാനുള്ള തർക്കത്തെ പറയാം.

ആത്മാവ് ആനന്ദസ്വരൂപമല്ലെങ്കിൽ ഒരു ജീവൻപോലും സ്വാർത്ഥത്തിന്നുവേണ്ടി പ്രവർത്തിക്കുകയില്ല. എല്ലാ പ്രാണികളും സ്വാർത്ഥത്തിന്നുവേണ്ടി മാത്രമേ ലോകത്തിൽ പ്രവർത്തിച്ചുകാണുന്നുള്ളു എന്ന ലോകപ്രസിദ്ധിക്ക് വിരോധംവരും. കൂടാതെ—

'ന വാ അരേ പത്യുഃ കാമായ
പതിഃ പ്രിയോ ഭവതി ആത്മനസ്തു കാമായ
പതിഃ പ്രിയോ ഭവതി'

എന്ന മൈത്രേയിയോടുള്ള യാജ്ഞവല്ക്യമുനിയുടെ വചനംകൊണ്ടും പതിജായാദികളായ പദാർത്ഥങ്ങളെല്ലാം അവരവരുടെ ആത്മാവിന്നുവേണ്ടി മാത്രം പ്രിയപ്പെട്ടവയാകുന്നു എന്നു സ്പഷ്ടമാണ്. ഇങ്ങനെയുള്ള ശ്രുതികൾക്കും വിരോധം വരുന്നതുകൊണ്ട് ആത്മാവ് ആനന്ദരൂപമോ അല്ലയോ എന്ന സംശയം നിവർത്തിക്കുന്നു.

ഇനി ആത്മാവ് ചൈതന്യരൂപമാണെന്നതിന്നുള്ള തക്കത്തെ പറയാം.

ഈ ആത്മാവ് ചൈതന്യസ്വരൂപമല്ലെങ്കിൽ ഘടാദികളുടെ മാതിരി ജഡമായതുകൊണ്ട് സാവയവമാകയാൽ അനാത്മാവായി ഭവിക്കും. അങ്ങനെയായാൽ പദാർത്ഥങ്ങളെ പ്രകാശിപ്പിക്കുന്ന ഒരു ചൈതന്യമില്ലാത്തതുകൊണ്ട് ജഗത്തിൽ അന്ധതതന്നെ വന്നേക്കാം. കൂടാതെ ആത്മാവിനെ ചേതനമായിട്ടു പറയുന്ന—

'യോഽയം വിജ്ഞാനമയഃ പ്രാണേഷു
ഹൃദ്യന്തർജ്യോതിഃ പുരുഷഃ'
'അത്രായം പുരുഷഃ സ്വയം ജ്യോതിർഭവതി'
'ക്ഷേത്രം ക്ഷേത്രീ തഥാ കൃത്സ്നം
പ്രകാശയതി ഭാരത!' ഇത്യാദി ശ്രുതിസ്മൃതി വചനങ്ങൾക്ക് വിരോധംവരും. ഈ വിരോധം ആക്കമിഷ്ടമല്ലായ്കയാൽ ആത്മാവിനെ ചൈതന്യസ്വരൂപമെന്നുതന്നെ അംഗീകരിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെയുള്ള തക്കംകൊണ്ട് ആത്മാവ് ചൈതന്യസ്വരൂപമോ അല്ലയോ എന്ന സംശയം നിവത്തിക്കുന്നു.

ആത്മാവ് കത്താവല്ല എന്നു സാധിപ്പിക്കുന്ന തക്കത്തെ പറയാം.

ആത്മാവ് കത്താവാകുന്നപക്ഷം വികാരിത്വംവഴിക്ക് പരിണാമിയാകയാൽ അനിത്യമായിത്തീരും. ആത്മാവിനെ അനിത്യമാണെന്ന് അംഗീകരിച്ചാൽ ആത്മാവ് നിത്യമാണെന്നു പറയുന്ന—

'അവിനാശീ വാ അരേഽയമാത്മാ
'നിത്യഃ സർവ്വഗതഃ സ്ഥാണുഃ' ഇത്യാദി ശ്രുതിസ്മൃതിവചനങ്ങൾക്ക് വിരോധംവരും. ഈ വിരോധം ആക്കും ഇഷ്ടമല്ലാത്തതുകൊണ്ട് ആത്മാവിനെ അകത്താവായിട്ടുതന്നെ അംഗീകരിക്കേണ്ടതാണ്. ഇങ്ങനെയുള്ള തക്കംകൊണ്ട് ആത്മാവ് കത്താവോ അകത്താവോ എന്ന സംശയത്തിന്നു നിവൃത്തിയുണ്ടാകുന്നു.

ഇനി തത്വം പദാർത്ഥങ്ങളുടെ അഭേദത്തെ സാധിപ്പിക്കുന്ന തക്കത്തെ പറയാം.

തൽപദാത്ഥമാകുന്ന പരമാത്മാവ് ത്വംപദാത്ഥമാകുന്ന ജീവാത്മാവിൽനിന്ന് ഭിന്നമാകുന്നപക്ഷം ഘടാദികളെപ്പോലെ അനാത്മ

ഭാവംവഴിക്ക് അനിത്യമായേക്കാം. പരമാത്മാവ് അനിത്യമാണെന്നംഗീകരിക്കുന്നപക്ഷം നിത്യമാണെന്നു പറയുന്ന ശ്രുതിസ്മൃതീതിഹാസപുരാണാദികൾക്ക് വിരോധംവരും. കൂടാതെ—ജീവബ്രഹ്മങ്ങൾക്ക് ഭേദം സ്വീകരിച്ചാൽ അവയ്ക്ക് അഭേദം പറയുന്ന—

'തത്വമസി'

'അഹംബ്രഹ്മാസ്മി'

'അയമാത്മാ ബ്രഹ്മ'

'ക്ഷേത്രജ്ഞം ചാപി മാം വിദ്ധി

സർവ്വക്ഷേത്രേഷു ഭാരത!' ഇത്യാദി ശ്രുതിസ്മൃതികൾക്ക് വിരോധം സംഭവിക്കും. ആ വിരോധം ആക്കും ഇഷ്ടമല്ലാത്തതുകൊണ്ട് ജീവപരന്മാരുടെ അഭേദത്തെതന്നെ സ്വീകരിക്കേണ്ടതാണ്. ഇങ്ങനെയുള്ള തക്കംകൊണ്ട് പരമാത്മാവ് ജീവാത്മാവിൽനിന്നു ഭിന്നമോ അഭിന്നമോ എന്ന സംശയത്തിന്നു നിവൃത്തിയുണ്ടാകുന്നു.

ഇനി കേവലജ്ഞാനമാണ് മോക്ഷസാധനം എന്നു സാധിപ്പാനുള്ള തക്കത്തെ പറയാം.

കമ്മത്തോടുകൂടിയ ജ്ഞാനമാണ് മോക്ഷസാധനമെന്നു വന്നാൽ സ്വർഗ്ഗാദികളെപ്പോലെ കമ്മജന്യമാകയാൽ മോക്ഷം അനിത്യമായേക്കാം. മോക്ഷം അനിത്യമാകുന്നപക്ഷം മുക്തപുരുഷന്മാക്ക് പിന്നേയും സംസാരപ്രാപ്തിയുണ്ടാകും. അങ്ങനെയാകയാൽ മുക്തപുരുഷന്മാർക്ക് സംസാരപ്രാപ്തിയെ നിഷേധിക്കുന്ന—

'ന സ പുനരാവത്തതേ'

'യദ്ഗത്വാ ന നിവത്തന്തേ

തദ്ധാമ പരമം മമ' ഇത്യാദി ശ്രുതിസ്മൃതിവചനങ്ങൾക്കും, കേവലജ്ഞാനംകൊണ്ടു മാത്രമാണ് മോക്ഷപ്രാപ്തിയെന്നു പറയുന്ന—

'ജ്ഞാനാദേവ തു കൈവല്യം',

'നാന്യഃ പന്ഥാ വിദ്യതേƒയനായ'

'ജ്ഞാനേന തു തദജ്ഞാനം

യേഷാം നാശിതമാത്മനഃ' ഇത്യാദി ശ്രുതിസ്മൃതികൾക്കും വിരോധംവരും. ആ വിരോധം ആസ്തികന്മാർക്ക് സമ്മതമല്ലാത്തതുകൊണ്ട് കമ്മത്തോടുകൂടിയ ജ്ഞാനം മോക്ഷസാധനമല്ലെന്നും 'അഹംബ്രഹ്മാസ്മി' എന്ന അഭേദജ്ഞാനം മാത്രമാണ് മോക്ഷത്തിന്നു സാധനമെന്നും സ്വീകരിക്കേണ്ടതാകുന്നു. ഇങ്ങനെയുള്ള തർക്കം

കൊണ്ട് കർമ്മത്തോടുകൂടിയ ജ്ഞാനമോ കേവലജ്ഞാനമോ മോക്ഷത്തിന്ന് സാധനമെന്ന സംശയത്തിന്ന് നിവൃത്തിയുണ്ടാകുന്നു.

ഇപ്രകാരം ശ്രുതിയിൽ പറഞ്ഞ തർക്കമാകുന്ന മനനംകൊണ്ടു മാത്രമാണ് മുമ്പു പറഞ്ഞ ആത്മഗതമായ സംശയം നിവർത്തിക്കുന്നത്. ഈ തർക്കമാകുന്ന മനനത്തിൻെറ ലക്ഷണം ദ്വിതീയപരിച്ഛേദത്തിൽ നിരൂപണം ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. ഈ മനനം ശാരീരകമീമാംസയുടെ രണ്ടാം അധ്യായത്തിൻെറ പഠനംകൊണ്ടു സിദ്ധിക്കുന്നു.

സംശയമെന്നും നിശ്ചയമെന്നും രണ്ടു വിധമായി പറയപ്പെട്ട അയഥാർത്ഥാനുഭവത്തിലെ ഒന്നാമത്തെ സംശയത്തെ ഇതുവരെ നിരൂപണംചെയ്തു. ഇനി രണ്ടാമത്തെ നിശ്ചയത്തെ നിരൂപണംചെയ്യാം.

'സംശയവിരോധി ജ്ഞാനം = നിശ്ചയഃ'

മുമ്പു പറഞ്ഞ സംശയത്തിന്ന് വിരോധിയായ ജ്ഞാനത്തെ നിശ്ചയമെന്നു പറയുന്നു. ഒരുവന്ന് ഏതു പദാർത്ഥത്തിൽ നിശ്ചയമുണ്ടോ അവന്ന് അതിൽ സംശയമുണ്ടാകാത്തതുകൊണ്ട് നിശ്ചയം സംശയത്തിന്ന് വിരോധിയാണെന്ന് സ്പഷ്ടമാകുന്നു. ഈ നിശ്ചയം യഥാർത്ഥമെന്നും അയഥാർത്ഥമെന്നും രണ്ടു വിധത്തിലാകുന്നു.

'അവിസംവാദി ജ്ഞാനം = യഥാർത്ഥനിശ്ചയഃ'

ഫലത്തിൽ പര്യവസാനിക്കുന്ന ജ്ഞാനത്തിന്ന് യഥാർത്ഥനിശ്ചയമെന്നു പേർ. അതായത്—ഏതു നിശ്ചയത്തിന്നുശേഷം പ്രവർത്തിച്ചാൽ ആ വസ്തുവെ പ്രാപിപ്പാൻ കഴിയുമോ ആ നിശ്ചയത്തെ യഥാർത്ഥനിശ്ചയമെന്ന് പറയുന്നു. ഈ യഥാർത്ഥ നിശ്ചയത്തെ ദ്വിതീയപരിച്ഛേദത്തിൽ പ്രമയായും ഈ പരിച്ഛേദത്തിൻെറ ആരംഭത്തിൽ യഥാർത്ഥസ്മൃതിയായും പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. അതായത്—യഥാർത്ഥമായ അനുഭവത്തിന്നും സ്മൃതിക്കും യഥാർത്ഥനിശ്ചയമെന്നു പേർ.

'വിസംവാദി ജ്ഞാനം = അയഥാർത്ഥനിശ്ചയഃ'

ഉദ്ദിഷ്ടഫലശൂന്യമായ ജ്ഞാനത്തെ അയഥാർത്ഥനിശ്ചയമെന്നു പറയുന്നു. അതായത്—ഏതു വസ്തുവിൻെറ നിശ്ചയത്തിന്നുശേഷം പ്രവർത്തിച്ചിട്ടും ആ വസ്തുവെ പ്രാപിക്കുവാൻ കഴിയുന്നില്ലയോ ആ നിശ്ചയത്തെ അയഥാർത്ഥനിശ്ചയമെന്നു പറയുന്നു. ഈ അയഥാർത്ഥനിശ്ചയവും തർക്കം, വിപര്യയം എന്നിങ്ങനെ രണ്ടുതരത്തിലാകുന്നു. തർക്കത്തിൻെറ ലക്ഷണവും ഉദാഹരണവും ഈ പരിച്ഛേദത്തിൻെറ

ആദിയിൽ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. വഹ്നിയും ധൂമവുമുള്ള പർവ്വതത്തിൽ വഹ്നിയില്ലെന്നും ധൂമമില്ലെന്നും വിഷയീകരിക്കുന്ന 'ഈ പർവ്വതത്തിൽ വഹ്നിയില്ലാത്തതുകൊണ്ട് ധൂമവുമുണ്ടാകയില്ല' എന്ന തക്കം അയഥാർത്ഥനിശ്ചായകമായ തർക്കമാകുന്നു.

ഇനി വിപര്യ്യയത്തെ നിരൂപണംചെയ്യാം.

'മിഥ്യാജ്ഞാനം = വിപര്യ്യയഃ'

മിഥ്യയാകുന്ന ജ്ഞാനത്തെ വിപര്യ്യയമെന്നു പറയുന്നു. ശുക്തിയിലെ 'ഇദംരജതം' എന്ന ജ്ഞാനവും രജ്ജുവിലെ 'അയംസർപ്പഃ' എന്ന ജ്ഞാനവും മററും മിഥ്യാജ്ഞാനത്തിന്നു് ദൃഷ്ടാന്തങ്ങളാകുന്നു.

ശങ്ക:— ജ്ഞാനത്തിലുള്ള മിഥ്യാത്വം ബാധ്യത്വമെന്നോ നിർവ്വിഷയമെന്നോ അഭിപ്രായം? ഒരു ജ്ഞാനത്തിന്നും സ്വസ്വരൂപംകൊണ്ട് ബാധ വരായ്കയാൽ ബാധ്യത്വമാണ് മിഥ്യാത്വമെന്നു് പറവാൻ തരമില്ല. കൂടാതെ—ഒരു ജ്ഞാനവും വിഷയമില്ലാതെയുണ്ടാകാത്തതുകൊണ്ട് നിർവ്വിഷയത്വത്തേയും മിഥ്യാത്വമെന്നു പറയുവാൻ വഴിയില്ല.

സമാധാനം:— 'അതസ്മിൻ തദ്ബുദ്ധിഃ = മിഥ്യാജ്ഞാനം' (അതില്ലാത്ത (അതല്ലാത്ത) വസ്തുവിൽ അതുണ്ടെന്ന (അതാണെന്ന) ബുദ്ധിയെ—ജ്ഞാനത്തെ—മിഥ്യാജ്ഞാനമെന്നു പറയുന്നു. രജതത്വമില്ലാത്ത ശുക്തിയിലുള്ള രജതത്വജ്ഞാനം മിഥ്യാജ്ഞാനമാകുന്നു. ജ്ഞാനത്തിന്നു് സ്വരൂപേണ ബാധയില്ലെങ്കിലും വിഷയത്തിൻെറ ബാധകൊണ്ട് ജ്ഞാനത്തിന്നും ബാധയുണ്ടെന്നു പറയുന്നു. ഈ ബാധ്യത്വത്തെത്തന്നെയാണ് ജ്ഞാനത്തിലെ മിഥ്യാത്വമെന്നു് പറയുന്നത്.

ഈ വിപര്യ്യയഭ്രമവും നിരുപാധികമെന്നും സോപാധികമെന്നും രണ്ടുവിധത്തിലുണ്ട്. അധിഷ്ഠാനജ്ഞാനംകൊണ്ട് നിവൃത്തമാകുന്ന ഭ്രമത്തെ നിരുപാധികമെന്നും അധിഷ്ഠാനജ്ഞാനമുണ്ടായിട്ടും നിവൃത്തമാവാത്ത ഭ്രമജ്ഞാനത്തെ സോപാധികമെന്നും പറയുന്നു. നിരുപാധികഭ്രമത്തെ ബാഹ്യമെന്നും ആന്തരമെന്നും രണ്ടായി തരംതിരിക്കാം. ശുക്തി, രജ്ജു മുതലായവയിലുള്ള 'ഇദംരജതം', 'അയംസർപ്പഃ' ഇത്യാദി ഭ്രമജ്ഞാനത്തെ ബാഹ്യമായ നിരുപാധികഭ്രമമെന്നും, 'ഞാൻ അജ്ഞാനിയാകുന്നു', 'ഞാൻ ബ്രഹ്മത്തെ അറിയുന്നില്ല'

എന്ന ഭ്രമജ്ഞാനത്തെ ആന്തരമായ നിരുപാധികഭ്രമമെന്നും പറയുന്നു. ശുക്തി, രജ്ജു മുതലായ അധിഷ്ഠാനത്തിന്റെ ജ്ഞാനംകൊണ്ട് 'ഇദംരജതം', 'അയംസർപ്പഃ' ഇത്യാദി ഭ്രമത്തിനും ആത്മാവാകുന്ന അധിഷ്ഠാനത്തിന്റെ ജ്ഞാനംകൊണ്ട് 'ഞാൻ അജ്ഞാനിയാകുന്നു' എന്ന ഭ്രമത്തിനും നിവൃത്തിയുണ്ടാകുന്നു.

ഇങ്ങനെതന്നെ സോപാധികഭ്രമവും ബാഹ്യം, ആന്തരം എന്നു രണ്ടുവിധമാകുന്നു. രക്തഗുണമില്ലാത്ത ശുക്ലസ്ഫടികത്തിന് രക്തവർണ്ണത്തോടുകൂടിയ ജപാപുഷ്പം മുതലായ ദ്രവ്യങ്ങളുടെ സാമീപ്യമുണ്ടാകുമ്പോൾ 'ഇത് ചുവന്ന സ്ഫടികമാകുന്നു'വെന്ന ഭ്രമം ഉണ്ടാകുന്നു. ആ ഭ്രമത്തെ ബാഹ്യമായ സോപാധികഭ്രമമെന്ന് പറയുന്നു. ഇവിടെ— ഈ സ്ഫടികം ശുക്ലമാകുന്നു, രക്തമല്ല എന്ന സ്ഫടികമായ അധിഷ്ഠാനത്തിന്റെ ജ്ഞാനമുണ്ടായിരുന്നാലും ജപാപുഷ്പം മുതലായ ഉപാധികൾ നിവർത്തിക്കുന്നതുവരെ 'ലോഹിതഃ സ്ഫടികഃ' എന്ന ഭ്രമത്തിന്നു നിവൃത്തിയുണ്ടാകുന്നില്ല. ഇപ്രകാരം ഒരു തത്വജ്ഞാനിയുടെ ആകാശാദി പ്രപഞ്ചാനുഭവവും ബാഹ്യമായ സോപാധികഭ്രമം ആകുന്നു.

ശങ്ക:— 'ലോഹിതഃ സ്ഫടികഃ' എന്ന ഭ്രമത്തിൽ ജപാപുഷ്പം മുതലായ ഉപാധികളുള്ളതുകൊണ്ട് അതിനെ സോപാധികമെന്നു പറയട്ടെ. പ്രപഞ്ചഭ്രമത്തിൽ ഒരു ഉപാധിയും കാണ്മാനില്ലാത്തതുകൊണ്ട് അതെങ്ങിനെ സോപാധികമാകുന്നു?

സമാധാനം:— പ്രപഞ്ചഭ്രമത്തിൽ പ്രാരബ്ധകർമ്മസഹിതമായ വിക്ഷേപശക്തിയോടുകൂടിയ അജ്ഞാനം ഉപാധിയാണ്. എന്തെന്നാൽ—'അഹംബ്രഹ്മാസ്മി' എന്ന അധിഷ്ഠാന ബ്രഹ്മജ്ഞാനംകൊണ്ട് ആവരണശക്തിയോടുകൂടിയ അജ്ഞാനം നിവർത്തിച്ചുവെങ്കിലും വിക്ഷേപശക്തിയോടുകൂടിയ അജ്ഞാനത്തിന്റെ ബലംകൊണ്ടു പ്രാരബ്ധകർമ്മം നശിക്കുന്നതുവരെ തത്വജ്ഞാനിക്കും ആകാശാദി പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അനുഭവമുണ്ടാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് 'ലോഹിതഃ സ്ഫടികഃ' എന്ന ഭ്രമത്തെപ്പോലെ പ്രപഞ്ചഭ്രമവും സോപാധികമാകുന്നു. കൂടാതെ—'ഞാൻ കർത്താവാകുന്നു, ഞാൻ ഭോക്താവാകുന്നു' എന്ന ആത്മാവിലുള്ള കർത്തൃത്വഭോക്തൃത്വബുദ്ധിയാകുന്ന ആന്തരമായ സോപാധികഭ്രമത്തിൽ അന്തഃകരണത്തെതന്നെ ഉപാധിയായറിയേണ്ടതാകുന്നു. എന്തെന്നാൽ—ആത്മാവ് വാസ്തവത്തിൽ അസംഗനും നിർവ്വികാരകനും ആണ്. ആത്മാവിൽ കർത്തൃത്വഭോക്തൃത്വാ

ദികളൊന്നുംതന്നെ സംഭാവ്യമല്ല. എന്നാൽ—അന്തഃകരണത്തിലുള്ള കർത്തൃത്വഭോക്തൃത്വാദിധർമ്മങ്ങളെ അവിവേകബലേന ആത്മാവിൽ ആരോപണംചെയ്തിരിക്കയാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് 'അഹം കർത്താ, അഹംഭോക്താ' ഇത്യാദി ബുദ്ധി (ജ്ഞാനം) സോപാധികഭ്രമമാകുന്നു.

ഇപ്രകാരം സ്വപ്നത്തിലുള്ള രഥം മുതലായ പദാർത്ഥങ്ങളുടെ ജ്ഞാനവും ആന്തരമായ സോപാധികഭ്രമംതന്നെയാകുന്നു; സ്മൃതിയല്ല. എന്തെന്നാൽ—സ്വപ്നജ്ഞാനം സ്മൃതിയാണെങ്കിൽ അത് 'ആ രഥം' എന്ന ആകാരത്തിലായിരിക്കണം. എന്നാൽ 'ഈ രഥം, ഞാൻ രഥത്തെക്കാണുന്നു' എന്ന ജ്ഞാനമാണവിടെയുണ്ടാകുന്നത്. അതുകൊണ്ട് സ്വപ്നജ്ഞാനം സോപാധികഭ്രമമായ അയഥാർത്ഥാനുഭവംതന്നെയാകുന്നു. സ്വപ്നത്തെ അയഥാർത്ഥസ്മൃതിയെന്നു പറയുന്ന നൈയായികമതം ഇതിനാൽ ഖണ്ഡിതമാണെന്നറിയേണ്ടതാണ്.

ശങ്ക:— സ്വപ്നജ്ഞാനത്തെ സ്മൃതിയായി സ്വീകരിക്കാതെ അനുഭവമെന്നു സ്വീകരിക്കുന്നപക്ഷം അനുഭവത്തിന്നു വിഷയമായ രഥം മുതലായ പദാർത്ഥങ്ങളും അവിടെയുണ്ടായതായിപ്പറയണം. സ്വപ്നത്തിൽ ആ പദാർത്ഥങ്ങൾ ഉണ്ടാവാൻ തരമില്ല. എന്തെന്നാൽ—ജാഗ്രദവസ്ഥയിൽ രഥാദികളുണ്ടാവാൻ വേണ്ടുന്നത്ര ദേശവും കാലവും സ്വപ്നത്തിൽ കാണുന്നില്ല. കൂടാതെ—പ്രസിദ്ധമായ രഥം മുതലായവക്ക് മരം, തച്ചൻ മുതലായ സാമഗ്രിയുടെ ആവശ്യമുണ്ട്. അതും സ്വപ്നത്തിലില്ല. കാരണസാമഗ്രിയില്ലാതെ കാര്യ്യമുണ്ടാകുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ട് സ്വപ്നത്തിൽ രഥാദികളുടെ ഉൽപത്തി സംഭാവ്യമല്ലായ്കയാൽ അതിലുള്ള രഥാദിജ്ഞാനം സ്മൃതിയാവാനേ തരമുള്ളു. കൂടാതെ സ്വപ്നജ്ഞാനം നിദ്രാദോഷംകൊണ്ടുണ്ടായതുകൊണ്ട് 'ആ രഥം' എന്ന സ്ഥാനത്തിൽ 'ഈ രഥം' എന്നു ഭ്രമമായതാകുന്നു.

സമാധാനം:— ചെട്ടി മുതലായവയിലുള്ള വ്യാവഹാരികരജതത്തിന്റെ ഉൽപാദകസാമഗ്രിയിൽനിന്നു പ്രാതിഭാസികരജതത്തിന്റെ ഉൽപാദകസാമഗ്രി വിലക്ഷണമാകുന്നതുപോലെ ജാഗ്രദവസ്ഥയിലുള്ള രഥാദികളുടെ ഉൽപാദകസാമഗ്രിയിൽനിന്നു സ്വപ്നാവസ്ഥയിലുള്ള രഥാദികളുടെ ഉൽപാദകസാമഗ്രി വിലക്ഷണംതന്നെയാകുന്നു.

ഇനി ഈ വിലക്ഷണസാമഗ്രിയെ പറയാം:—

ജാഗ്രദവസ്ഥയിലുള്ള സുഖദുഃഖാദിഭോഗങ്ങൾക്ക് കാരണമായ പുണ്യപാപകർമ്മങ്ങൾ ഒതുങ്ങിനില്ക്കുകയും സ്വപ്നഭോഗത്തെ തരുന്ന കർമ്മങ്ങൾ ഉൽഭവിക്കുകയും ചക്ഷുരാദീന്ദ്രിയങ്ങൾ ലയത്തെ പ്രാപിക്കുകയും ചെയ്യുമ്പോൾ ജാഗ്രൽകാലത്തിലുള്ള രഥാദി സകല വിഷയങ്ങളുടേയും ഇന്ദ്രിയങ്ങളുടേയും മററും സംസ്കാരമാകുന്ന വാസനകൾക്ക് ആശ്രയമായും നിദ്രാദോഷത്തോടുകൂടിയതുമായ അന്തഃകരണംതന്നെയാണ് സ്വപ്നാവസ്ഥയിൽ രഥാദി വിഷയങ്ങളായും ആ രഥാദികളെ ഗ്രഹിക്കുന്ന ചക്ഷുരാദീന്ദ്രിയങ്ങളായും പരിണമിക്കുന്നത്. ഇതാണ് ജാഗ്രദവസ്ഥയിലുള്ള രഥാദി സാമഗ്രികളിൽനിന്നു് സ്വപ്നാവസ്ഥയിലുള്ള രഥാദിസാമഗ്രികൾ ഭിന്നങ്ങളാണെന്നു പറഞ്ഞത്.

ശങ്ക:— ജാഗ്രദവസ്ഥയിൽ പ്രമാതാ, പ്രമാണം, പ്രമേയം ഇവയുടെ വ്യവഹാരമുള്ളതുപോലെതന്നെ സ്വപ്നത്തിലും അവയുടെ വ്യവഹാരമുള്ളതുകൊണ്ടു് സ്വപ്നപദാർത്ഥങ്ങളെ പ്രാതിഭാസികങ്ങളെന്നു് പറയുന്നതു് ശരിയല്ല.

സമാധാനം:— ജാഗ്രൽപദാർത്ഥങ്ങൾ ഭൂതകാര്യങ്ങളാകയാൽ വളരെക്കാലം നിലനില്ക്കുന്നു. സ്വപ്നപദാർത്ഥങ്ങൾ അല്പകാലം മാത്രമേ നില്ക്കുന്നുള്ളു. ഇങ്ങനെ ആ രണ്ടു പദാർത്ഥങ്ങളും വിലക്ഷണങ്ങളാകയാൽ സ്വപ്നപദാർത്ഥങ്ങളെ പ്രാതിഭാസികങ്ങളെന്നു പറയുന്നു. കൂടാതെ—ശുക്തിയിലെ രജതജ്ഞാനം ദോഷജന്യമായതുപോലെ സ്വപ്നപദാർത്ഥജ്ഞാനവും നിദ്രാദോഷജന്യമാകയാൽ ഭ്രമമാണെന്നുതന്നെ പറയാം.

ശങ്ക:— ജാഗ്രദവസ്ഥയിൽ സൂര്യൻ മുതലായ ജ്യോതിസ്സുകളുടെ പ്രകാശത്തോടുകൂടി ചക്ഷുരാദീന്ദ്രിയങ്ങളുള്ളതിനാൽ ആ ഇന്ദ്രിയങ്ങളെക്കൊണ്ടു് രൂപം മുതലായ പദാർത്ഥങ്ങളുടെ ജ്ഞാനമുണ്ടാകുന്നു. സ്വപ്നാവസ്ഥയിൽ ചക്ഷുരാദീന്ദ്രിയങ്ങളില്ലാത്തതുകൊണ്ടു് ആ രൂപാദിപദാർത്ഥങ്ങളുടെ അനുഭവം എങ്ങനെയുണ്ടാകും?

സമാധാനം:— സ്വപ്നാവസ്ഥയിൽ വിഷയങ്ങളായും ഇന്ദ്രിയങ്ങളായും പരിണമിച്ചിട്ടുള്ള വാസനാവിശിഷ്ടമായ അന്തഃകരണത്താൽ ഉപഹിതമായ സാക്ഷിചൈതന്യംതന്നെയാണ് സ്വപ്നപദാർത്ഥങ്ങളെ പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നത്.

ശങ്ക:— സ്വപ്നാവസ്ഥയിലുള്ള സാക്ഷി മറ്റൊരു സാക്ഷിയാൽ പ്രകാശിതമായിട്ടോ അപ്രകാശിതമായിട്ടോ ആ രഥാദിപദാർത്ഥങ്ങളെ പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നത്? ഒന്നാമത്തെ പക്ഷം അനവസ്ഥാദോഷദുഷ്ടമാകയാൽ സ്വീകാര്യമല്ല. രണ്ടാമത്തെ പക്ഷവും ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ—ജ്ഞായമാനമല്ലാത്തതിനാൽ ജഡമായ സാക്ഷി സ്വപ്നപദാർത്ഥങ്ങളെ പ്രകാശിപ്പിക്കുവാൻ സമർത്ഥമല്ല.

സമാധാനം:— സാക്ഷിചൈതന്യം സ്വയം പ്രകാശമാനമാകുന്നു. അതായത് തന്നെത്താൻ പ്രകാശിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് ആ സാക്ഷിയിൽ ഇപ്പറഞ്ഞ അനവസ്ഥാദോഷമോ ജഡത്വമോ ഒന്നുംതന്നെയുണ്ടാവുന്നതല്ല. സ്വപ്രകാശമായ സാക്ഷിചൈതന്യംതന്നെയാണ് സ്വപ്നപദാർത്ഥങ്ങളെ പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നത്. ഇതുകൊണ്ടുതന്നെ സ്വപ്നാവസ്ഥയിൽ സാക്ഷിചൈതന്യത്തിന്റെ സ്വപ്രകാശത്വത്തെയറിയുവാൻ എളുപ്പമുണ്ട്.

ശങ്ക:— 'യേന സൂര്യസ്തപതി തേജസേദ്ധഃ'
'തമേവ ഭാന്ത മനുഭാതി സർവ്വം
തസ്യ ഭാസാ സർവ്വമിദം വിഭാതി'
'ന തത്ര സൂര്യോ ഭാതി ന ചന്ദ്രതാരകം'
ഇത്യാദി ശ്രുതികൾ സാക്ഷിചൈതന്യം സൂര്യചന്ദ്രാദി സകല ജഗത്തിനേയും പ്രകാശിപ്പിക്കുന്നതാണെന്നും സൂര്യചന്ദ്രാദികളാൽ പ്രകാശിപ്പിക്കപ്പെടത്തക്കതല്ലെന്നും പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ഇതുതന്നെയാണ് സാക്ഷിചൈതന്യത്തിലുള്ള സ്വപ്രകാശത്വം. അതുകൊണ്ട് ജാഗ്രദവസ്ഥയിൽ മാത്രമുള്ള സാക്ഷിയുടെ സ്വപ്രകാശത്വം സ്വപ്നാവസ്ഥയിൽ അറിയുവാൻ കഴിയുമെന്നത് ശരിയല്ല.

സമാധാനം:— വിവേകിക്ക് ജാഗ്രദവസ്ഥയിലും സാക്ഷിയുടെ സ്വപ്രകാശത്വം നല്ലപോലെ അറിവാൻ കഴിയുമെങ്കിലും അവിവേകിക്ക് അതറിവാൻ പ്രയാസമുണ്ട്. എന്തെന്നാൽ—ജാഗ്രദവസ്ഥയിൽ പോകുക വരവു മുതലായ വ്യവഹാരം സൂര്യനായ ജ്യോതിസ്സുകൊണ്ടുണ്ടാകുന്നു. അതില്ലാതിരിക്കെ ചന്ദ്രനാകുന്ന ജ്യോതിസ്സുകൊണ്ടുണ്ടാകുന്നു. അതുമില്ലാത്തപ്പോൾ അഗ്നിയെക്കൊണ്ടും അതുമില്ലാതിരിക്കെ ഗാഢാന്ധകാരത്തിൽ ശബ്ദംകൊണ്ടും ഉണ്ടാകുന്നു. ഇങ്ങനെ ജാഗ്രദവസ്ഥയിൽ വ്യവഹാരത്തെ സാധിപ്പിക്കുന്ന സൂര്യൻ

മുതലായ ജ്യോതിസ്സുകളോടുകൂടിയാണ് സാക്ഷിചൈതന്യം നിൽക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ട് അവിവേകികൾക്ക് സാക്ഷിചൈതന്യത്തിന്റെ സ്വയംപ്രകാശത്തെ നിശ്ചയിക്കുവാൻ പ്രയാസംതന്നെ.

സ്വപ്നാവസ്ഥയിൽ സൂര്യചന്ദ്രാദി ജ്യോതിസ്സുകളൊന്നുമില്ലെങ്കിലും ജാഗ്രദവസ്ഥയിലെപ്പോലെ എല്ലാ വ്യവഹാരങ്ങളും നടന്നുണ്ട്. ഏതു വ്യവഹാരവും ഏതെങ്കിലും ഒരു ജ്യോതിസ്സുകൊണ്ടു മാത്രം സാധിക്കത്തക്കതാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് സ്വപ്നവ്യവഹാരത്തെ സാധിക്കുന്നതിന്നും ഒരു ജ്യോതിസ്സ് അവശ്യം വേണ്ടതാണ്. സ്വപ്നത്തിൽ അന്തഃകരണവും അജ്ഞാനവും ഉണ്ടെങ്കിലും വിഷയാകാരമായി പരിണമിക്കുന്ന അന്തഃകരണം ജ്യോതിസ്സല്ലാത്തതുകൊണ്ടും അജ്ഞാനം തമസ്സുപോലെ പ്രകാശത്തിന്നു വിരോധിയാകയാൽ ജ്യോതിസ്സല്ലാത്തതുകൊണ്ടും പരിശേഷിച്ചുനിൽക്കുന്ന സാക്ഷിചൈതന്യമാകുന്ന ജ്യോതിസ്സുമാത്രമാണ് സ്വപ്നവ്യവഹാരത്തെ സാധിപ്പിക്കുന്നതെന്നു സിദ്ധമാണ്. ഇങ്ങനെ അവിവേകിയായവന്നും സ്വപ്നാവസ്ഥയിൽ സാക്ഷിയുടെ സ്വപ്രകാശത്വം നിശ്ചയിപ്പാൻ കഴിയുന്നതുകൊണ്ടാണ് സ്വപ്നാവസ്ഥയിൽ സ്വപ്രകാശത്വം സുവിജ്ഞേയമാണെന്നു് പറഞ്ഞിട്ടുള്ളത്.

'അത്രായം സ്വയം ജ്യോതിർഭവതി' എന്ന ബൃഹദാരണ്യകശ്രുതി ഇതേ അഭിപ്രായത്തിലാണ് സാക്ഷിയെ സ്വയം ജ്യോതിസ്സെന്നു് പറഞ്ഞിട്ടുള്ളത്. ഇവിടെ സ്വയംജ്യോതിസ്സ്, സ്വപ്രകാശം, സ്വയം പ്രകാശമാനം ഈ മൂന്നു ശബ്ദങ്ങൾക്കും ഒരേ അർത്ഥമാകുന്നു.

സാക്ഷിയുടെ ലക്ഷണം ദ്വിതീയപരിച്ഛേദത്തിൽ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. പ്രാസംഗികമായി സ്വപ്രകാശതയുടെ ലക്ഷണം ഇവിടെ പറയാം.

'ഫലചൈതന്യാവിഷയത്വം = സ്വപ്രകാശത്വം.'

ഇന്ദ്രിയജന്യവൃത്തിയിൽ പ്രതിബിംബിതമായ ചൈതന്യത്തെ ഫലചൈതന്യമെന്നു പറയുന്നു. ആ ഫലചൈതന്യത്തിന്നു വിഷയമല്ലാത്തതിനെ സാക്ഷിചൈതന്യമാകുന്ന സ്വപ്രകാശമെന്നു പറയുന്നു. അഥവാ—

'അവേദ്യത്വേ സതി അപരോക്ഷവ്യവഹാരയോഗ്യത്വം = സ്വപ്രകാശത്വം'.

ഫലചൈതന്യത്തിന്നു വിഷയമല്ലാത്തതും അപരോക്ഷവ്യവഹാരത്തിന്നു് യോഗ്യവുമായതിനെ സ്വപ്രകാശമെന്നു പറയുന്നു. ഇവിടെ അപരോക്ഷ വ്യവഹാരപദംകൊണ്ടു് പ്രമാണജന്യവൃത്തിയെ ഗ്രഹിച്ചിരിക്കുന്നു. അപരോക്ഷവ്യവഹാരത്തിന്നു് യോഗ്യമായ ഘടാദികളിലും അവേദ്യങ്ങളായ ധർമ്മാധർമ്മങ്ങളിലും ഈ ലക്ഷണത്തിന്നു് അതിവ്യാപ്തിയില്ലാതിരിപ്പാൻ യഥാക്രമം സ്വപ്നാന്യത്വവും പ്രഥമാന്തവും പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു.

ശങ്ക:— സ്വപ്രകാശമായ സാക്ഷിയെക്കൊണ്ടു് സ്വപ്നപദാർത്ഥങ്ങൾ പ്രകാശിക്കുന്നുവെങ്കിലും രഥാദികൾ സ്വപ്നത്തിൽ പുതുതായുണ്ടാകുന്നുവെന്നതിൽ എന്താണു് പ്രമാണം?

സമാധാനം:—അതിന്നുള്ള പ്രമാണം സാക്ഷാൽ ശ്രുതിതന്നെ.

'ന തത്ര രഥാ ന രഥയോഗാ ന പന്ഥാനോ
ഭവന്തി. അഥ രഥാൻ രഥയോഗാൻ പഥഃ സൃജതി.'

ജാഗ്രദവസ്ഥയിലുള്ള വ്യാവഹാരികങ്ങളായ രഥങ്ങളോ കുതിര മുതലായവയോ മാർഗ്ഗങ്ങളോ ഒന്നുംതന്നെ സ്വപ്നത്തിലില്ല. സ്വപ്നത്തിൽ ആ രഥാദികൾ പ്രത്യേക സൃഷ്ടികളാകുന്നു. ഈ ശ്രുതി സ്വപ്നാവസ്ഥയിൽ പ്രാതിഭാസികങ്ങളായ രഥാദികളുണ്ടായതായി പറയുന്നു. അതുകൊണ്ടു് രഥാദികളെ വിഷയീകരിക്കുന്ന സ്വപ്നജ്ഞാനം അനുഭവമാകുന്നു. സ്മൃതിയല്ല.

ശങ്ക:— ഇങ്ങനെ സ്വപ്നജ്ഞാനത്തെ അനുഭവമായി സ്വീകരിക്കുന്നപക്ഷം സ്വപ്നത്തിലുള്ള രഥാദിപദാർത്ഥങ്ങൾ ജാഗ്രത്തിലും അനുവർത്തിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. എന്തെന്നാൽ—ഏതു് പദാർത്ഥം ഏതു് അധിഷ്ഠാനത്തിൽ കല്പിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നുവോ ആ പദാർത്ഥം ആ അധിഷ്ഠാനത്തിന്റെ ജ്ഞാനംകൊണ്ടു മാത്രമേ നിവർത്തിക്കയുള്ളു. സ്വപ്നപദാർത്ഥം ബ്രഹ്മത്തിൽ കല്പിതമാകയാൽ ബ്രഹ്മചൈതന്യത്തിന്റെ സാക്ഷാൽകാരംകൊണ്ടു മാത്രമേ നിവർത്തിക്കുകയുള്ളു. ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരമില്ലാത്തതുകൊണ്ടും ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽക്കാരമല്ലാതെ മറ്റൊന്നും അതിനെ നിവർത്തിക്കാത്തതുകൊണ്ടും ആ സ്വപ്നപദാർത്ഥം ജാഗ്രദവസ്ഥയിലും അനുവർത്തിക്കേണ്ടതാണു്. അനുവർത്തിക്കുന്നുണ്ടെന്നു് പറയുന്നപക്ഷം സകലലോകാനുഭവത്തിന്നും വിരോധം വരും. അതുകൊണ്ടു് സ്വപ്നജ്ഞാനം അനുഭവമാകുന്നില്ല.

സമാധാനം:— കാര്യങ്ങളുടെ നാശം ബാധയെന്നും ലയമെന്നും രണ്ടുവിധമാകുന്നു. അധിഷ്ഠാനത്തിന്റെ വാസ്തവമായ സ്വരൂപസാക്ഷാൽകാരംകൊണ്ടു് കാര്യത്തിന്നും അതിന്റെ ഉപാദാനകാരണമാകുന്ന അജ്ഞാനത്തിന്നുമുള്ള നാശത്തെ ബാധയെന്നു പറയുന്നു. ശുക്തിയാകുന്ന അധിഷ്ഠാനത്തിന്റെ സാക്ഷാൽകാരംകൊണ്ടു് രജതമാകുന്ന കാര്യത്തിന്നും അതിന്റെ ഉപാദാനകാരണമാകുന്ന അജ്ഞാനത്തിന്നും നാശം കാണുന്നു. ഇതു് ബാധക്കുള്ള ദൃഷ്ടാന്തമാണു്. ഉപാദാനമുണ്ടായിരിക്കേ കാര്യത്തിന്റെ കേവലതിരോഭാവത്തെ ലയം എന്നു പറയുന്നു.

സ്വപ്നത്തിലുള്ള രഥാദിപദാർത്ഥങ്ങൾ അന്തഃകരണവും മായയും വഴിക്കു് ശുദ്ധചൈതന്യത്തിൽ അധ്യസ്തങ്ങളാകുന്നു. ശുദ്ധചൈതന്യമാകുന്ന അധിഷ്ഠാനത്തിന്റെ സാക്ഷാൽകാരം ജാഗ്രൽകാലത്തിലില്ലാത്തതുകൊണ്ടു് ശുക്തിരജതത്തെപ്പോലെ ആ സ്വപ്നപദാർത്ഥങ്ങൾക്കു് ബാധയാകുന്ന നാശമുണ്ടാകുന്നില്ല. എന്നാൽ സ്വപ്നം മുൻപറഞ്ഞ പ്രകാരം സോപാധികഭ്രമമാകയാൽ ജപാകുസുമാദികളായ ഉപാധികളുടെ നിവൃത്തികൊണ്ടു് സ്ഫടികത്തിലുണ്ടായിരുന്ന ലോഹിതത്വം നിവർത്തിക്കുന്നതുപോലെ ഉപാധിയുടെ നിവൃത്തികൊണ്ടു് സ്വപ്നപദാർത്ഥങ്ങളും നിവർത്തിക്കുന്നതാണു്. അതുകൊണ്ടു് ജാഗ്രദവസ്ഥയിൽ സ്വപ്നപദാർത്ഥങ്ങളുടെ അനുവൃത്തിയുണ്ടാകുന്നതല്ല. ജാഗ്രദസ്ഥയിലെ സംസ്കാരവും സ്വപ്നത്തിൽ ഭോഗത്തെ (സുഖദുഃഖാനുഭവത്തെ) കൊടുക്കുന്ന കർമ്മവും നിദ്രാദോഷവും കൂടിയ അന്തഃകരണം സ്വപ്നഭ്രമത്തിൽ ഉപാധിയാകുന്നു. ആ അന്തഃകരണമാകുന്ന ഉപാധിയുടെ നിവൃത്തികൊണ്ടു് ജാഗ്രദവസ്ഥയിൽ അന്തഃകരണം സ്വരൂപേണയുണ്ടെങ്കിലും സ്വപ്നഭോഗപ്രദമായ കർമ്മം, നിദ്രാദോഷം എന്നിവയോടുകൂടിയ അന്തഃകരണം അവിടെയില്ല.

ഏതു പദാർത്ഥം തന്നിലുള്ള ധർമ്മങ്ങളെ തന്നോടു സംബന്ധിച്ചു നിൽക്കുന്ന വസ്തുവിൽ ആരോപിക്കുന്നുവോ ആ പദാർത്ഥത്തെ ഉപാധിയെന്നു പറയുന്നു. ജപാകുസുമം തന്നിലുള്ള ചുവപ്പിനെ അതിനെ സംബന്ധിച്ചു നിൽക്കുന്ന സ്ഫടികത്തിൽ ആരോപിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടു ജപാകുസുമം അവിടെ ഉപാധിയാകുന്നു. അതുപോലെ അന്തഃകരണവും തന്റെ കർത്തൃത്വ ഭോക്തൃത്വാദി ധർമ്മങ്ങളെ അതിനോടു് സംബന്ധിച്ചു നില്ക്കുന്ന ആത്മാവിൽ ആരോപിക്കുന്നു. അതു

കൊണ്ടു് അവിടെ അന്തഃകരണം ഉപാധിയാകുന്നു. ഇങ്ങനെ സ്വപ്ന ജ്ഞാനം സോപാധികഭ്രമമാകയാൽ അനുഭവംതന്നെയാകുന്നു.

ചില ഗ്രന്ഥകാരന്മാർ സ്വപ്നാധ്യാസത്തെ സോപാധിക ഭ്രമമായി സ്വീകരിക്കാതെ ശുക്തിരജതഭ്രമംപോലെ നിരുപാധി കഭ്രമമായി സ്വീകരിക്കുന്നു.

ശങ്ക:— സ്വപ്നാധ്യാസത്തെ നിരുപാധികഭ്രമമായി സ്വീ കരിക്കുന്നപക്ഷം സ്വപ്നപദാർത്ഥങ്ങൾക്കു് ജാഗ്രത്തിലും അനുവൃ ത്തിയുണ്ടാകേണ്ടതാണു്. എന്തെന്നാൽ— നിരുപാധികഭ്രമത്തിന്നു് അധിഷ്ഠാനജ്ഞാനംകൊണ്ടുമാത്രമേ നിവൃത്തിയുള്ളൂ. ആ സ്വപ്ന ഭ്രമത്തിൻെറ അധിഷ്ഠാനമാകുന്ന ബ്രഹ്മചൈതന്യത്തിൻെറ സാക്ഷാൽ കാരം ജാഗ്രത്തിലില്ലാത്തതുകൊണ്ടു് സ്വപ്നപദാർത്ഥങ്ങളുടെ ബാധയുണ്ടാകുന്നതല്ല.

സമാധാനം:— രജതഭ്രമത്തിന്നധിഷ്ഠാനമാകുന്ന ശുക്തിയുടെ സാക്ഷാൽകാരമില്ലെങ്കിലും രജതഭ്രമത്തിൻെറ ഉപാദാനകാരണമായ അജ്ഞാനമുണ്ടായിരിക്കെ ആ രജതഭ്രമത്തിന്നു് വിരോധിയായ ദണ്ഡം മുതലായ പദാർത്ഥങ്ങളുടെ ജ്ഞാനംകൊണ്ടു് നിവൃത്തി കണ്ടു വരുന്നു. അതുപോലെ സ്വപ്നഭ്രമത്തിന്നു് അധിഷ്ഠാനമായ ബ്രഹ്മ ചൈതന്യത്തിൻെറ സാക്ഷാൽകാരമില്ലെങ്കിലും വിരോധിയായ ജാഗ്രത്ജ്ഞാനംകൊണ്ടു് നിവൃത്തിയുണ്ടാവുന്നതാണു്. ഇങ്ങനെ സ്വപ്നപദാർത്ഥങ്ങൾക്കു് ജാഗ്രദവസ്ഥയിൽ അനുവൃത്തിയില്ലാ ത്തതുകൊണ്ടു് ആ രജതഭ്രമത്തിൻെറ മാതിരി സ്വപ്നഭ്രമവും നിരുപാധികഭ്രമംതന്നെയാകുന്നു.

ശങ്ക:— സ്വപ്നഭ്രമം നിരുപാധികഭ്രമമാണെങ്കിൽ ബ്രഹ്മ ജ്ഞാനിയായവന്നു് ആ ഭ്രമമുണ്ടാവാൻ പാടില്ല. എന്തെന്നാൽ— സ്വപ്നപദാർത്ഥങ്ങളുടെ അധിഷ്ഠാനമായ ബ്രഹ്മചൈതന്യത്തിൻെറ സാക്ഷാൽകാരംകൊണ്ടു് സ്വപ്നഭ്രമത്തിൻെറ ഉപാദാനകാരണ മായ അജ്ഞാനം ജ്ഞാനിക്കു് നിവൃത്തമാകുന്നു.

സമാധാനം:— ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരംകൊണ്ടു് അജ്ഞാനം നിവർത്തിച്ചുവെങ്കിലും അജ്ഞാനത്തിൻെറ കാര്യമായ അന്തഃകരണ ത്തിന്നു് പ്രാരബ്ധകർമ്മം നശിക്കുന്നതുവരെ നിവൃത്തിയുണ്ടാകുന്നതല്ല.

കൂടാതെ — സ്വപ്നപദാർത്ഥങ്ങൾക്ക് അന്തഃകരണംതന്നെ സാക്ഷാൽ ഉപാദാനകാരണമായതുകൊണ്ടു് പ്രാരബ്ധനാശംവരെ ബ്രഹ്മജ്ഞാനിക്കും സ്വപ്നഭ്രമം സംഭാവ്യമാകുന്നു.

ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരംകൊണ്ടു് അജ്ഞാനം നിവർത്തിച്ചശേഷം തത്വജ്ഞാനിക്ക് സ്വപ്നഭ്രമമുണ്ടെന്നു സ്വീകരിക്കാത്തപക്ഷം ജാഗ്രദവസ്ഥയിലും ശബ്ദാദിവിഷയങ്ങളുടെ അനുഭവമില്ലാതിരിക്കേണ്ടതാണ്. ജാഗ്രദവസ്ഥയിൽ തത്വജ്ഞാനിയുടെ വ്യവഹാരം പ്രത്യക്ഷസിദ്ധമായതുകൊണ്ടു് അവന്നു് സ്വപ്നഭ്രമവും ഉണ്ടെന്നു് അംഗീകരിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. എങ്കിലും തത്വജ്ഞാനികളുടെ മാതിരി സ്വസ്വരൂപത്തിൻ ഒരു വ്യവഹാരവുമംഗീകരിക്കുന്നില്ല.

മുമ്പ് സോപാധികമായും നിരുപാധികമായും പറഞ്ഞ വിപര്യയത്തെ ഇതുവരെ പറഞ്ഞു. ഇനി ആ വിപര്യയത്തെതന്നെ മററു പ്രകാരത്തിൽ വിഭാഗിക്കാം.

ആ ഭ്രമമാകുന്ന വിപര്യയം അന്തഃകരണവൃത്തിയെന്നും അവിദ്യാവൃത്തിയെന്നും രണ്ടുവിധത്തിലുണ്ടു്. സ്വപ്നപദാർത്ഥങ്ങളുടെ ജ്ഞാനം, മനോരാജ്യം. പ്രേതദർശനം ഇത്യാദി ഭ്രമം അന്തഃകരണവൃത്തിസ്വരൂപവും ശുക്തിരജതജ്ഞാനം, രജ്ജുസർപ്പജ്ഞാനം ഇത്യാദി ഭ്രമം അവിദ്യാവൃത്തി സ്വരൂപവും ആകുന്നു. മുൻപറഞ്ഞ സംശയവും അവിദ്യാവൃത്തിതന്നെയാകുന്നു.

ഇനി ഈ വിപര്യയം നിവർത്തിപ്പാനുള്ള ഉപായത്തെ പറയാം:—

'ഞാൻ അജ്ഞനാകുന്നു' ഇത്യാദി നിരുപാധികമായ വിപര്യയം നിദിദ്ധ്യാസനംകൊണ്ടു് നിവർത്തിക്കുന്നു. സോപാധികവിപര്യയം അതു് ഉപാധിയുടെ നിവൃത്തികൊണ്ടു് നിവർത്തിക്കുന്നു. മേൽപറഞ്ഞ വിപരീതഭാവനയാകുന്ന വിപര്യയത്തെ നിവർത്തിക്കുന്ന നിദിധ്യാസനത്തിൻെറ സ്വരൂപത്തെ ദ്വിതീയപരിച്ഛേദത്തിൽ നിരൂപണംചെയ്തിട്ടുണ്ടു്. ആ നിദിധ്യാസനം ശാരീരികമീമാംസയിലെ തൃതീയാധ്യായത്തിൻെറ പാഠംകൊണ്ടു് സിദ്ധമാണ്.

ഇങ്ങനെ ശ്രവണംകൊണ്ടു് പ്രമാണഗതമായ അസംഭാവനയും മനനംകൊണ്ടു് പ്രമേയഗതമായ അസംഭാവനയും നിദിധ്യാസനം

കൊണ്ടു് വിപരീതഭാവനയും നിവർത്തിച്ചാൽ 'തത്വമസി' മുതലായ വാക്യത്തിൽനിന്നു് 'അഹംബ്രഹ്മാസ്മി' എന്ന അപരോക്ഷജ്ഞാനവും ആ അപരോക്ഷജ്ഞാനത്തിൽനിന്നു് അജ്ഞാനനിവൃത്തിയും പരമാനന്ദപ്രാപ്തിയും ഉണ്ടാകുന്നു.

ശങ്ക:— ശ്രവണം, മനനം, നിദിധ്യാസനം ഇവ ചെയ്തിട്ടും പലക്കും ബ്രഹ്മ സാക്ഷാൽകാരമില്ലാതിരിപ്പാൻ എന്താണു് കാരണം?

സമാധാനം:— ആത്മജ്ഞാനത്തിന്റെ ഉൽപത്തിക്കു് മുമ്പു പറഞ്ഞ അസംഭാവനയും വിപരീതഭാവനയും പ്രതിബന്ധങ്ങളാകുന്നതുപോലെ ഭൂതം, ഭാവി, വർത്തമാനം എന്ന മൂന്നു പ്രതിബന്ധങ്ങൾ വേറെയുമുണ്ടു് ഈ പ്രതിബന്ധങ്ങളുള്ള പുരുഷന്നു് ശ്രവണാദികൾ ചെയ്താലും ആത്മജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുന്നതല്ല.

ശ്രീ വ്യാസഭഗവാൻ ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിൽ ഇങ്ങിനെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു:—

'ഐഹികമപ്യപ്രസ്തുതപ്രതിബന്ധേ തദ്ദർശനാൽ'.

ഫലം കൊടുപ്പാൻ തയ്യാറായി നിൽക്കുന്ന കർമ്മവിശേഷത്തെയോ അഥവാ—ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരത്തിന്റെ ഉൽപത്തിക്കു് വിരോധിയായ വാസനാവിശേഷത്തേയോ പ്രസ്തുത പ്രതിബന്ധം എന്നു പറയുന്നു. ഈ പ്രസ്തുതപ്രതിബന്ധമില്ലാതിരിക്കേ ശ്രവണ മനനാദികളെക്കൊണ്ടു് ഈ ജന്മത്തിൽതന്നെ സാക്ഷാൽകാരമുണ്ടാകുന്നു. പ്രസ്തുതപ്രതിബന്ധമുള്ളപക്ഷം ജന്മാന്തരത്തിലേ ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരമുണ്ടാകയുള്ളു. ഇതിന്നു് വാമദേവാദികൾ ദൃഷ്ടാന്തങ്ങളാണു്. പ്രതിബന്ധത്തോടുകൂടിയ പുരുഷന്നു് ആത്മാവിനെ അറിയുവാൻ പ്രയാസംതന്നെയുണ്ടെന്നു് ശ്രുതികളും സ്മൃതികളും പറയുന്നു.

ശ്രുതി:— 'ശ്രവണായാപി ബഹുഭിര്യോ ന ലഭ്യഃ
ശൃണ്വന്തോഽപി ബഹവോയം ന വിദ്യുഃ'

ഈ ആത്മാവിനെ അനേകം ജനങ്ങൾക്കു് ശ്രവണം ചെയ്വാനുംകൂടി കഴിയുന്നില്ല. ശ്രവണം ചെയ്തുവെങ്കിലും അനേകംപേൎക്കു് പ്രതിബന്ധബലംകൊണ്ടു് ആത്മാവിനെ സാക്ഷാൽകരിപ്പാൻ കഴിയുന്നില്ല.

ഈ അൎത്ഥത്തെതന്നെ വേറെ ശ്രുതിയും പറയുന്നു:—

'ആശ്ചൎയ്യവച്ചൈന മന്യഃ ശൃണോതി

ശ്രുത്വാപ്യേനം വേദ ന ചൈവ കശ്ചിൽ.'
ഇത്യാദി വേറെ ശ്രുതിവചനങ്ങളുമുണ്ട്.

ഇനി ഭൂതം, ഭാവി, വർത്തമാനം എന്ന പ്രതിബന്ധങ്ങളുടെ സ്വരൂപത്തേയും അവയുടെ നിവൃത്തിക്കുള്ള ഉപായത്തേയും പറയാം.

മുമ്പ് അനുഭവിച്ചിട്ടുള്ള പ്രിയവിഷയങ്ങളുടെ ദൃഢമായ സംസ്കാരത്തിന്റെ ബലംകൊണ്ട് ബ്രഹ്മചിന്തനാവസരത്തിൽ വന്നു ചാടുന്ന വിഷയത്തിന്റെ പിന്നേയും പിന്നേയുമുള്ള സ്മരണത്തെ ഭൂതപ്രതിബന്ധം എന്നു പറയുന്നു.

ഈ ഭൂതപ്രതിബന്ധം വിഷയോപഹിത ബ്രഹ്മത്തിന്റെ ചിന്തനംകൊണ്ട് നിവർത്തിക്കുന്നു.

ഒരു സന്യാസിക്ക് അവൻ ഗൃഹസ്ഥാശ്രമത്തിൽ ഓമനിച്ചു വളർത്തിയ എരുമയെ ഓർത്തുകൊണ്ടിരിക്കയാൽ വാരം വാരം ശ്രവണംചെയ്തിട്ടും ആത്മജ്ഞാനം ദൃഢമാവാത്തതു കണ്ട ഗുരു അതിന്റെ നിവൃത്തിക്കുവേണ്ടി ആ എരുമയുടെ രൂപത്തിൽ ബ്രഹ്മത്തെ ഉപദേശിച്ചു. അങ്ങനെതന്നെ അതിനെ ചിന്തനംചെയ്തുംകൊണ്ട് ഭൂതപ്രതിബന്ധം നിവർത്തിക്കുകയും അതിന്റെശേഷം ശ്രവണാദികൊണ്ട് അവൻ ദൃഢമായ ആത്മജ്ഞാനം സമ്പാദിക്കുകയും ചെയ്തു എന്ന ഈ കഥ ലോകപ്രസിദ്ധമാകുന്നു.

ഭാവി പ്രതിബന്ധം പ്രാരബ്ധകർമ്മശേഷമെന്നും ലോകേച്ഛയെന്നും രണ്ടുവിധത്തിലാകുന്നു. ഈ ഭാവി പ്രതിബന്ധമുള്ളപക്ഷം ശ്രവണാദികളെ ചെയ്താലും ആത്മജ്ഞാനമുണ്ടാകുന്നതല്ല.

ശങ്ക:— പ്രാരബ്ധകർമ്മം ജ്ഞാനത്തിന്നു പ്രതിബന്ധകമാകുന്നപക്ഷം ഒരാൾക്കും ബ്രഹ്മസാക്ഷാത്കാരമുണ്ടാകുന്നതല്ല. എന്തെന്നാൽ—ശരീരമുള്ളതുവരെ പ്രാരബ്ധകർമ്മം നശിക്കുന്നില്ല. കൂടാതെ—പ്രാരബ്ധകർമ്മമാകുന്ന പ്രതിബന്ധകത്തിന്റെ ബലംകൊണ്ട് ആക്കും ബ്രഹ്മസാക്ഷാത്കാരമുണ്ടാകാത്തപക്ഷം അതിന്നു ശ്രവണാദികളെ സാധനങ്ങളായി വിധിച്ചിട്ടുള്ള,

'ആത്മാ വാ അരേ ശ്രോതവ്യോ മന്തവ്യോ നിദിധ്യാസിതവ്യഃ' ഇത്യാദിശ്രുതിവചനങ്ങൾ അപ്രമാണങ്ങളായിത്തീരേണ്ടിവരും.

സമാധാനം:— പ്രാരബ്ധകർമ്മം ഫലാഭിസന്ധികൃതം എന്നും കേവലമെന്നും രണ്ടുതരത്തിലാകുന്നു. ഈ കർമ്മംകൊണ്ട് എനിക്ക് ഇന്നഫലം ലഭിക്കട്ടെ എന്നിങ്ങനെയുള്ള ഫലേച്ഛയെ ഫലാഭിസന്ധി എന്നു പറയുന്നു. ഫലാഭിസന്ധിയോടുകൂടിച്ചെയ്തിട്ടുള്ള കർമ്മത്തിന്ന് ഫലാഭിസന്ധികൃതമെന്നും ഫലാഭിസന്ധിയില്ലാതെ ചെയ്യുന്ന പ്രാരബ്ധകർമ്മത്തിന്ന് കേവലപ്രാരബ്ധമെന്നും പേരാകുന്നു. ഫലാഭിസന്ധികൃതമായ പ്രാരബ്ധകർമ്മം ഫലാനുഭവത്തിന്നുശേഷം മാത്രമേ നശിക്കുകയുള്ളു. മറെറങ്ങിനെയും നശിക്കുകയില്ല. കർമ്മമുണ്ടായിരിക്കേ ശ്രവണാദികളെ ചെയ്താലും ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരം ഉണ്ടാകുന്നതല്ല കാരണം:—ഇച്ഛാഘടിതമായ സാമഗ്രിക്കാണ് എല്ലാററിലും അധികം പ്രാബല്യമുള്ളത്. എന്തെന്നാൽ—ഒരുവന്നു് ഒരേ കാലത്തിൽ രണ്ടു വസ്തുക്കളുടെ ജ്ഞാനത്തിന്നുള്ള സാമഗ്രിയുണ്ടെന്നിരുന്നാലും, അവന്നു് ഏതു വസ്തുവിൻെറ ജ്ഞാനത്തിന്നുള്ള ഇച്ഛയുണ്ടോ ആ വസ്തുവിൻെറ ജ്ഞാനമാണ് ഒന്നാമതായുണ്ടാകുന്നത്. അതുകൊണ്ട് ഫലേച്ഛയോടുകൂടിയ പ്രാരബ്ധകർമ്മം പ്രബലമായിരിക്കയാൽ അതുണ്ടായിരിക്കേ ശ്രവണാദികറം ചെയ്താലും ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരമുണ്ടാകുന്നതല്ല. എന്നു മാത്രമല്ല—ഫലാഭിസന്ധികൃതമായ പ്രാരബ്ധകർമ്മത്തിൻെറ ഫലത്തെ അനുഭവിച്ചതിൻെറശേഷം മാത്രമേ ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരമുണ്ടാകയുള്ളൂ. ഇതിൻെറ പ്രാബല്യത്തെപ്പററി ശ്രുതി ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:—

'സ യൽകാമോ ഭവതി തൽ ക്രതുർഭവതി
യൽ ക്രതുർഭവതി തൽകർമ്മ കുരുതെ
യൽ കർമ്മ കുരുതേ തദഭിസമ്പദ്യതേ'.

ജനങ്ങറം ഏതേതു തരത്തിലുള്ള ഫലത്തെ ആഗ്രഹിക്കുന്നുവോ അതതു ഫലത്തിന്നനുകൂലമായ കർമ്മത്തെ സങ്കല്പിക്കുന്നു. ഏതേതു കർമ്മത്തെ സങ്കല്പിക്കുന്നുവോ അതതു കർമ്മത്തെ ചെയ്യുന്നു. ഏതേതു കർമ്മത്തെ ചെയ്യുന്നുവോ അതതു കർമ്മത്തിന്നനുസരിച്ച ഫലങ്ങളെ അനുഭവിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

ഇത്രയുംകൊണ്ട് ഫലാഭിസന്ധികൃതമായ പ്രാരബ്ധകർമ്മം ഭാവി പ്രതിബന്ധമാണെന്നു പറഞ്ഞു. ഇനി ഫലേച്ഛയില്ലാത്ത കേവല പ്രാരബ്ധകർമ്മത്തെപ്പററി പറയാം. അത് പുണ്യമെന്നും പാപമെന്നും രണ്ടു വിധമാകുന്നു. ഇവയിൽ കേവല പുണ്യപ്രാരബ്ധം

പാപത്തെ നിവർത്തിച്ചുംകൊണ്ടു് തത്വജ്ഞാനത്തിന്നു് കാരണമാകുന്നു. ശ്രുതി ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:—

'ധർമ്മേണ പാപ മപനുദതി'

'ജ്ഞാനമുൽപദ്യതേ പുംസാം ക്ഷയാൽ പാപസ്യകർമ്മണഃ'

'കഷായേ കർമ്മഭിഃ പക്വേ തതോജ്ഞാനം പ്രവർത്തതേ'. ധർമ്മംകൊണ്ടു് പാപത്തെ നശിപ്പിക്കുന്നു.

പാപകർമ്മം നശിച്ചാൽ അധികാരിപുരുഷന്നു് ആത്മജ്ഞാനമുണ്ടാകുന്നു.

പുണ്യകർമ്മങ്ങളെക്കൊണ്ടു് പാപകർമ്മങ്ങൾ (കർമ്മവാസനകൾ) നിവൃത്തങ്ങളായാൽ അന്തഃകരണം ശുദ്ധമാകുന്നു. ശുദ്ധമായ അന്തഃകരണത്തിൽ ആത്മജ്ഞാനമുണ്ടാകുന്നു. ഇത്യാദി ശ്രുതി സ്മൃതിവചനങ്ങളെക്കൊണ്ടു് കേവല പുണ്യപ്രാരബ്ധം പാപനിവൃത്തിദ്വാരാ ആത്മജ്ഞാനത്തിന്നു് കാരണമാണെന്നു സിദ്ധമായി. പാപപ്രാരബ്ധം ഫലാഭിസന്ധികൃതമായും ഫലാഭിസന്ധിരഹിതമായും ഉണ്ടു്. ഇവ രണ്ടും ആത്മജ്ഞാനത്തിന്നു് പ്രതിബന്ധകങ്ങൾതന്നെയാകുന്നു. പാപപ്രാരബ്ധം ഏതോ പ്രബലമായ പുണ്യകർമ്മംകൊണ്ടു് തിരോഭാവത്തെ പ്രാപിച്ചു് നിവൃത്തമാകുന്നു. അല്ലാത്തപക്ഷം അതു് ജ്ഞാനോൽപത്തിക്കു് പ്രതിബന്ധകവുമാണു്. ഇത്രയും പറഞ്ഞതിന്റെ സാരം ഇതാകുന്നു:—

പ്രാരബ്ധശേഷമാകുന്ന ഭാവി പ്രതിബന്ധം ഫലത്തെ അനുഭവിപ്പിച്ചു് നിവൃത്തമാവാത്തതുവരെ ശ്രവണാദികൾ ചെയ്താലും ആൎക്കും ആത്മജ്ഞാനമുണ്ടാകുന്നതല്ല. ഫലത്തെ അനുഭവിപ്പിച്ചു് അതു നിവൃത്തമായാൽ ശ്രവണാദി സാധനങ്ങളെക്കൊണ്ടു് ആത്മജ്ഞാനമുണ്ടാകുന്നതുമാണു്. അതുകൊണ്ടു് ആത്മസാക്ഷാൽകാരത്തിന്നു്വേണ്ടി ശ്രവണാദികളെ സാധനങ്ങളായി വിധിച്ച ശ്രുതിക്കു് അപ്രാമാണ്യം സംഭവിക്കുന്നതല്ല.

ശങ്ക:— ഇപ്പറഞ്ഞ ഭാവി പ്രതിബന്ധകത്തിന്നു് എത്രകാലം കഴിഞ്ഞാൽ നിവൃത്തി കിട്ടും.

സമാധാനം:— ഈ ഭാവി പ്രതിബന്ധത്തിന്റെ നിവൃത്തിക്കു് കാലനിയമമില്ല. ചിലക്കു് ഒരു ജന്മംകൊണ്ടും മറ്റുചിലക്കു് രണ്ടോ മൂന്നോ അതിലധികമോ ജന്മംകൊണ്ടും അതിന്റെ നിവൃ

ത്തിയുണ്ടായെന്നുവരാം. ഈ അഭിപ്രായം ഗ്രന്ഥാന്തരങ്ങൾക്കും സമ്മതമാണ്.

'ആഗാമി പ്രതിബന്ധോ ഹി
വാമദേവേ സമീരിതഃ
ഏകേന ജന്മനാ ക്ഷീണോ
ഭരതസ്യ ത്രിജന്മഭിഃ'

പ്രാരബ്ധശേഷമായ ഭാവിപ്രതിബന്ധം വാമദേവന്നും ഭരതന്നും ഉണ്ടായിരുന്നു. എന്തെന്നാൽ—വാമദേവന്ന് ഒരു ജന്മംകൊണ്ടും ഭരതന്ന് മൂന്നു ജന്മംകൊണ്ടുമാണ് അത് നിവർത്തിച്ചിട്ടുള്ളത്. അതുകൊണ്ട് അതിൻെറ നാശത്തിന്ന് കാലനിയമമില്ലെന്നു സിദ്ധമായി. വാമദേവൻെറ ചരിത്രം ആത്മപുരാണത്തിൽ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്.

ബ്രഹ്മലോകേച്ഛയാകുന്ന രണ്ടാമത്തെ ഭാവി പ്രതിബന്ധത്തെ നിരൂപണം ചെയ്യാം:—

ഏതൊരുവൻെറ മനസ്സിൽ ബ്രഹ്മലോകപ്രാപ്തിക്കുള്ള ഇച്ഛയുണ്ടോ അവൻ ശ്രവണാദികളെ ചെയ്താലും ആത്മാവിനെ സാക്ഷാൽകരിപ്പാൻ സമർത്ഥനാകുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് ബ്രഹ്മലോകത്തിലുള്ള ഇച്ഛയും ആത്മജ്ഞാനോൽപത്തിക്കുള്ള ഭാവി പ്രതിബന്ധകമാകുന്നു. ഇതിനെപ്പററി ശ്രീ വിദ്യാരണ്യസ്വാമികൾ ഇങ്ങനെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു:—

'ബ്രഹ്മലോകാഭിവാഞ്ഛായാം
സമ്യക്സത്യാം നിരുധ്യതാം
വിചാരയേദ്യ ആത്മാനം
നതു സാക്ഷാൽകരോത്യയം'. ബ്രഹ്മലോകപ്രാപ്തിയിൽ അത്യധികമിച്ഛയുള്ളവൻ ആ ഇച്ഛയെ തൽകാലം തടഞ്ഞുംകൊണ്ട് ശ്രവണാദികളെ ചെയ്തുകൊണ്ടിരുന്നാലും ആത്മാവിനെ സാക്ഷാൽകരിക്കുന്നില്ല.

ശങ്ക:— ബ്രഹ്മലോകപ്രാപ്തിയിൽ ഇച്ഛയുള്ളവൻ അതിൻെറ സാധനമായ ഉപാസന ചെയ്തിട്ടില്ലെന്നു മാത്രമല്ല ആത്മജ്ഞാനസാധനങ്ങളായ ശ്രവണാദികളെ ചെയ്തിട്ടുമുണ്ട് എന്നുവന്നാൽ ആ ഇച്ഛയാകുന്ന പ്രതിബന്ധത്തിൻെറ ബലംകൊണ്ട് അവന്ന് ആത്മജ്ഞാനവുംകൂടിയുണ്ടാകയില്ലെന്നാണോ അഭിപ്രായം. അങ്ങനെയായാൽ

അവന്നു് രണ്ടു ഫലവുമില്ലാതെ അധഃപതിക്കുകയെ ഗതിയുള്ളു എന്നു വരും.

സമാധാനം:— അവൻ മരണാനന്തരം ശ്രവണാദികളുടെ പ്രഭാവംകൊണ്ടു് ബ്രഹ്മലോകത്തിലെത്തിച്ചേൎന്നു് അവിടെ നിൎഗ്ഗുണബ്രഹ്മത്തെ 'അഹംബ്രഹ്മാസ്മി' എന്നിങ്ങനെ സാക്ഷാൽകരിക്കുന്നു. ആ സാക്ഷാത്കാരംകൊണ്ടു് വിദേഹകൈവല്യമാകുന്ന മോക്ഷത്തെ പ്രാപിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

ശ്രുതിയിങ്ങനെ പറയുന്നു:—

'വേദാന്ത വിജ്ഞാന സുനിശ്ചിതാൎത്ഥാഃ
സന്ന്യാസയോഗാദ്യതയഃ ശുദ്ധസത്വാഃ
തേ ബ്രഹ്മലോകേഷു പരാന്തകാലേ
പരാമൃതാൽ പരിമുച്യന്തി സൎവ്വേ'.

വേദാന്തശ്രവണജന്യജ്ഞാനംകൊണ്ടു് നല്ലപോലെ അദ്വിതീയബ്രഹ്മതത്വത്തെ നിശ്ചയിച്ചവരും ശ്രുതിസ്മൃതികളിൽ വിധിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള എല്ലാ കൎമ്മങ്ങളുടെയും ത്യാഗത്തോടുകൂടി ജ്ഞാനാഭ്യാസമാകുന്ന യോഗംകൊണ്ടു് അന്തഃകരണത്തെ ശുദ്ധമാക്കിയവരും ആയ സന്ന്യാസികൾ ഏതാനും ചില പ്രതിബന്ധങ്ങളുടെ ബലംകൊണ്ടു് ഈ ജന്മത്തിൽ ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരം സമ്പാദിപ്പാൻ സമൎത്ഥന്മാരായില്ലെങ്കിലും ശ്രവണാദികളുടെ പ്രഭാവംകൊണ്ടു് ബ്രഹ്മലോകത്തിൽ ബ്രഹ്മത്തെ സാക്ഷാൽകരിക്കുകയും ബ്രഹ്മലോകാധിപതിയായ ഹിരണ്യഗൎഭന്റെ അന്തകാലത്തിൽ ആ സാക്ഷാൽകാരംകൊണ്ടു് വിദേഹകൈവല്യമാകുന്ന മോക്ഷത്തെ പ്രാപിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

ഈ അൎത്ഥത്തെത്തന്നെ—

'ബ്രഹ്മണാ സഹതേ സൎവ്വേ
സംപ്രാപ്തേ പ്രതിസഞ്ചരേ
പരസ്യാന്തേ കൃതാത്മാനഃ
പ്രവിശന്തി പരം പദം'

'നഹി കല്യാണകൃൽ കശ്ചി—

ദ്ദുൎഗ്ഗതിം താത ഗച്ഛതി' എന്ന സ്മൃതിവചനങ്ങളും അനുവദിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടു് അധികാരിപുരുഷൻ ചെയ്ത ശ്രവണാദികൾ നിഷ്ഫലങ്ങളാകുന്നതല്ലെന്നു മാത്രമല്ല ബ്രഹ്മലോകപ്രാപ്തിദ്വാരാ

ആത്മജ്ഞാനം സാധിപ്പിക്കുന്നതുകൊണ്ടു് മോക്ഷത്തിനു് സാധനങ്ങളായിത്തീരുകയും ചെയ്യുന്നു.

ഇനി വർത്തമാനപ്രതിബന്ധത്തെ നിരൂപണം ചെയ്യാം:—

വർത്തമാനപ്രതിബന്ധം വിഷയാസക്തി, ബുദ്ധിമാന്ദ്യം, കുതർക്കം, വിപര്യയദുരാഗ്രഹം എന്നിങ്ങനെ നാലുവിധത്തിലാകുന്നു. ശബ്ദം, സ്പർശം മുതലായ വിഷയങ്ങളിലുള്ള രാഗത്തെ വിഷയാസക്തിയെന്നും ശ്രവണംചെയ്ത വിഷയത്തെ ഗ്രഹിപ്പാനും ധരിപ്പാനുമുള്ള ബുദ്ധിയുടെ സാമർത്ഥ്യക്കുറവിനെ ബുദ്ധിമാന്ദ്യമെന്നും ശ്രുതിക്കു വിരുദ്ധമായ തർക്കത്തെ കുതർക്കമെന്നും യഥാർത്ഥത്തിൽ കർത്താവും ഭോക്താവും അല്ലാത്ത ആത്മാവിൽ കർത്തൃത്വം ഭോക്തൃത്വം വഴിക്കുള്ള ദുരാഗ്രഹത്തെ അതായതു്—ആത്മാവു് കർത്താവാണു്, ഭോക്താവാണു് എന്നിങ്ങനെയുള്ള അഭിമാനത്തെ വിപര്യയദുരാഗ്രഹമെന്നും പറയുന്നു. ഈ നാലുതരം പ്രതിബന്ധങ്ങളിൽ ഏതെങ്കിലും ഒന്നുണ്ടായാൽതന്നെ ശ്രവണാദികളെക്കൊണ്ടു് ആത്മസാക്ഷാൽകാരമുണ്ടാകുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ടാണു് ഇവയെ (വർത്തമാന) പ്രതിബന്ധങ്ങളായി പ്പറയുന്നതു്. ഈ നാലു പ്രതിബന്ധങ്ങളും നിവർത്തിച്ചതിന്റെശേഷം ചെയ്യുന്ന ശ്രവണാദികളെക്കൊണ്ടു് ആത്മജ്ഞാനം സിദ്ധിക്കുന്നതിനാൽ തന്നിവൃത്തിക്കുള്ള ഉപായത്തെ ഇവിടെ പറയാം,

ശമം, ദമം മുതലായവയെക്കൊണ്ടു് വിഷയാസക്തിയേയും പിന്നേയും പിന്നേയും ചെയ്യുന്ന വേദാന്തശ്രവണംകൊണ്ടു് ബുദ്ധിമാന്ദ്യത്തേയും മനനംകൊണ്ടു് കുതർക്കത്തേയും നിദിധ്യാസനംകൊണ്ടു് വിപര്യയദുരാഗ്രഹത്തേയും നിവർത്തിക്കാം.

ശ്രീ വിദ്യാരണ്യസ്വാമികളും ഈ അർത്ഥത്തെതന്നെ ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:—

'പ്രതിബന്ധോ വർത്തമാനോ
വിഷയാസക്തിലക്ഷണഃ
പ്രജ്ഞാമാന്ദ്യം കുതർക്കശ്ച
വിപര്യയ ദുരാഗ്രഹഃ
ശമാദ്യൈഃ ശ്രവണാദ്യൈർവാ
തത്ര തത്രോചിതൈഃ ക്ഷയം

നീതേƒസ്മിൻ പ്രതിബന്ധേ തു
സ്വസ്യ ബ്രഹ്മത്വമശ്നുതേ'.

ഈ ശ്രവണ മനന നിദിധ്യാസനങ്ങളുടെ സ്വരൂപത്തെ ദ്വിതീയപരിച്ഛേദത്തിൽ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ശമാദികളുടെ സ്വരൂപത്തെ ഇവിടെ പറയാം:—

ശമം, ദമം, ഉപരതി, തിതിക്ഷാ, ശ്രദ്ധാ, സമാധാനം ഇവയെ ശമാദിഷട്സമ്പത്തിയെന്നു് പറഞ്ഞുവരുന്നു. ശ്രവണ മനന നിദിധ്യാസനങ്ങൾ തത്തൽപ്രതിബന്ധനിവൃത്തി വഴിയായി ആത്മജ്ഞാനോൽപത്തിക്ക് അന്തരംഗസാധനമാകുന്നതുപോലെ ഇവയും തത്തൽപ്രതിബന്ധകനിവൃത്തി വഴിയായി ആത്മജ്ഞാനോൽപത്തിക്ക് അന്തരംഗസാധനംതന്നെയാകുന്നു.

വിഷയചിന്തനങ്ങളിൽനിന്നുള്ള മനസ്സിന്റെ നിഗ്രഹത്തെ 'ശമ'മെന്നും ശബ്ദാദിവിഷയങ്ങളിൽനിന്നുള്ള ശ്രോത്രം മുതലായ ബാഹ്യേന്ദ്രിയങ്ങളുടെ നിഗ്രഹത്തെ 'ദമം' എന്നും വിധിക്കനുസരിച്ചു ചെയ്യുന്ന സർവ്വകർമ്മസന്യാസത്തെ 'ഉപരതി'യെന്നും ശീതോഷ്ണങ്ങൾ, സുഖദുഃഖങ്ങൾ, മാനാപമാനങ്ങൾ, നിന്ദാസ്തുതികൾ മുതലായ ദ്വന്ദ്വധർമ്മങ്ങളുടെ സഹനത്തെ 'തിതിക്ഷ'യെന്നും ഗുരുവേദാന്തങ്ങളിലുള്ള വിശ്വാസത്തെ 'ശ്രദ്ധ'യെന്നും ശ്രവണം മുതലായവയെ ചെയ്യുന്നതിലുള്ള ചിത്തത്തിന്റെ ഏകാഗ്രതയെ 'സമാധാന'മെന്നും പറയുന്നു. ചിത്തത്തിന്റെ ഏകാഗ്രതയെന്നത്—വിജാതീയവൃത്തികളുടെ തിരസ്കാരത്തോടുകൂടിയ ലക്ഷ്യവസ്തുവിഷയകമായ സജാതീയവൃത്തികളുടെ പ്രവാഹമാകുന്നു.

ശമാദികൾ ആത്മജ്ഞാനത്തിന്നു് അന്തരംഗസാധനമാണെന്നു് ശ്രുതിയും പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്.

ശ്രുതി:— 'ശാന്തോ ദാന്ത ഉപരത സ്തിതിക്ഷുഃ
സമാഹിതോ ഭൂത്വാƒƒത്മന്യേവാത്മാനം പശ്യതി'.

ശമാദികളോടുകൂടിയവൻ സ്വാന്തഃകരണത്തിൽ ആത്മാവിനെ സാക്ഷാൽകരിക്കുന്നു. കൂടാതെ—ശ്രീ വേദവ്യാസഭഗവാൻ—'ശമദമാദ്യുപേതഃസ്യാൽ' എന്ന സൂത്രംകൊണ്ടു് ഇതിനെതന്നെ അനുവദിച്ചിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടു് ശ്രവണാദികളെപ്പോലെ ശമാദികൾക്കും ആത്മജ്ഞാനത്തെ സംബന്ധിച്ച് അന്തരംഗസാധനത്വമുണ്ടെന്നു സിദ്ധമായി.

ഇനി ആത്മജ്ഞാനത്തിന്റെ ബഹിരംഗസാധനങ്ങളെ നിരൂപണം ചെയ്യാം:—

സ്വർഗ്ഗാദികളാകുന്ന ഫലങ്ങളിൽ ഇച്ഛവെക്കാതെ ചെയ്യുന്ന യജ്ഞദാനാദികർമ്മങ്ങൾ ആത്മജ്ഞാനത്തിന്റെ ബഹിരംഗസാധനമാകുന്നു. എന്തെന്നാൽ—നിഷ്കാമമായി ചെയ്യുന്ന യജ്ഞദാനാദികർമ്മങ്ങൾ ആത്മജ്ഞാനത്തിന്റെ ബഹിരംഗസാധനമാകുന്നു. എന്തെന്നാൽ—നിഷ്കാമമായി ചെയ്യുന്ന യജ്ഞദാനാദികർമ്മങ്ങളെക്കൊണ്ട് അന്തഃകരണം ശുദ്ധമാകുന്നു. ശുദ്ധമായ അന്തഃകരണത്തിൽ ആത്മജ്ഞാനത്തിന്നുള്ള ഇച്ഛ (വിവിദിഷ) ഉൽഭവിക്കുന്നു. ആ വിവിദിഷക്കശേഷം ശ്രവണാദികളെക്കൊണ്ട് ആത്മസാക്ഷാൽകാരവുമുണ്ടാകുന്നു. ഇപ്രകാരം യജ്ഞദാനാദികർമ്മങ്ങൾക്ക് പാരമ്പര്യേണ ആത്മജ്ഞാനത്തിന്റെ സാധനത്വം സിദ്ധമായതുകൊണ്ട് ആ കർമ്മങ്ങൾ ആത്മജ്ഞാനത്തിന്റെ ബഹിരംഗസാധനങ്ങൾ തന്നെയാകുന്നു

ശ്രുതി:— 'തമേതം വേദാനുവചനേന ബ്രഹ്മണാ വിവിദിഷന്തി—യജ്ഞേന ദാനേന തപസാ*f* നാശകേന'.

അധികാരികളായ ബ്രാഹ്മണർ വേദാനുവചനംകൊണ്ടും യജ്ഞംകൊണ്ടും ദാനംകൊണ്ടും അനാശകമായ തപസ്സുകൊണ്ടും ആത്മാവിനെ അറിയുവാനാഗ്രഹിക്കുന്നു. ഈ ശ്രുതിയിൽ വേദാനുവചനം എന്ന ശബ്ദംകൊണ്ട് വേദാദ്ധ്യയനത്തേയും യജ്ഞശബ്ദംകൊണ്ട് അഗ്നിഹോത്രാദിയജ്ഞങ്ങളേയും ദാനശബ്ദംകൊണ്ട് യജ്ഞബാഹ്യങ്ങളായ ദാനങ്ങളേയും ഗ്രഹിക്കേണ്ടതാണ്. ഹിതകരമായും പരിമിതമായും പവിത്രമായുമുള്ള ഭോജന (അന്ന)ത്തെ തപസ്സെന്നു പറയുന്നു. ഇതുകൊണ്ട് ഈ ശ്രുതിയിൽ പറഞ്ഞ തപസ്സിന്നു് അനാശകം എന്ന വിശേഷണം പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ശരീരത്തിന്നു് നാശകാരണമല്ലാത്ത തപസ്സിനെ അനാശകതപസ്സെന്നു പറയുന്നു.

ഇവിടെ ചില ഗ്രന്ഥകാരന്മാർ 'തപസാ അനാശകേന' എന്നിങ്ങനെ പദച്ഛേദം ചെയ്യാതെ 'നാശകേന' എന്നു പദച്ഛേദം ചെയ്തു ശരീരനാശകാരണമായ അനശനവ്രതമാണെന്നു് അർത്ഥം പറയുന്നു. അപ്രകാരംതന്നെ ശ്രീ ഗംഗാ, യമുനാ എന്നീ തീർത്ഥങ്ങളുടെ സംഗമത്തിൽ (പ്രയാഗയിൽ) ബുദ്ധിപൂർവ്വകം ചെയ്യുന്ന ശരീരത്യാഗവും ശരീരത്തെ ക്ഷീണിപ്പിക്കുന്ന കൃച്ഛ്രചാന്ദ്രായണാദി

വ്രതങ്ങളും തപസ്സാകുന്നു എന്നു് അവർ പറയുന്നു. ഇതുകൊണ്ടുതന്നെയാണു് 'തപോ നാനശനാൽ പരം' എന്ന ശ്രുതി അനശനവ്രതത്തിന്നു് എല്ലാ തപസ്സുകളിലുംവെച്ചു് ഉൽകൃഷ്ടത പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതു്. പ്രയാഗയിൽ ബുദ്ധിപൂർവ്വം ശരീരത്യാഗം ചെയ്ത പുരുഷന്നു് വിവിദിഷാദ്വാരാ ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരമുണ്ടാകുന്നതാണെന്നു് ശ്രുതിസ്മൃതീതിഹാസപുരാണങ്ങളിൽ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്. അതുകൊണ്ടു് ശ്രുതിയിൽ പറഞ്ഞ തപഃശബ്ദത്തിന്നു് അനശനാദിയാകുന്ന തപസ്സെന്നു് അർത്ഥം ഗ്രഹിക്കേണ്ടതാണു്.

ചില ഗ്രന്ഥകാരന്മാരുടെ മതം ഇങ്ങനെയാണു്. പ്രയാഗാദികളിൽ ബുദ്ധിപൂർവ്വം ചെയ്യുന്ന മരണം മേൽപറഞ്ഞ ഫലം കൊടുക്കുമെന്നു് ശാസ്ത്രങ്ങളിൽ പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതു് പരമാർത്ഥമാണെങ്കിലും അതു് കൃതത്രേതാദ്വാപരയുഗങ്ങളിൽ മാത്രം വിധിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതാണു്. കലിയുഗത്തിൽ അതു് സർവ്വഥാ നിഷിദ്ധമാകുന്നു. ആ മരണത്തെ വിധിച്ച വചനങ്ങളിൽ യുഗഭേദവ്യവസ്ഥ ചെയ്തിട്ടില്ലെങ്കിലും ആ വചനങ്ങൾ ബ്രാഹ്മണ ക്ഷത്രിയ വൈശ്യന്മാരിൽനിന്നു് ഭിന്നന്മാരായ ശൂദ്രാദികളുടെ മരണത്തെ വിധിച്ചതായി സ്വീകരിക്കപ്പെടേണ്ടതാണു്. ഇതുകൊണ്ടുതന്നെയാണു് ധർമ്മശാസ്ത്രങ്ങളിൽ ബ്രാഹ്മണാദികൾക്കു് മരണാന്തികപ്രായശ്ചിത്തം നിഷേധിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതു്.

മേൽപറഞ്ഞ ശ്രുതിയിൽ പറഞ്ഞിട്ടുള്ള വേദാദ്ധ്യയനം, യജ്ഞം, ദാനം, തപസ്സു് എന്നീ എല്ലാ കർമ്മങ്ങളും സമുച്ചിതങ്ങളായിട്ടുതന്നെ വിവിദിഷക്കു് സാധനമായിത്തീരുന്നുവെന്നാണു് ചില ഗ്രന്ഥകാരന്മാരുടെ മതം. ചില ഗ്രന്ഥകാരന്മാർ വേദാദ്ധ്യയനം മുതലായ ഓരോ കർമ്മവും വിവിദിഷക്കു് ഹേതുവാണെന്നു് പറയുന്നു.

ശങ്ക:— മേൽപറഞ്ഞ വേദാദ്ധ്യയനാദികർമ്മങ്ങൾ നേരിട്ടുതന്നെ (സാക്ഷാൽ) മുക്തിക്കു് സാധനങ്ങളായിരിക്കേ ആ കർമ്മങ്ങൾ വിവിദിഷക്കു് കാരണങ്ങളാണെന്നു പറയുന്നതു് അസംഗതമാകുന്നു.

സമാധാനം:— അവിദ്യയുടെ നിവൃത്തിയെ അഥവാ ബ്രഹ്മഭാവപ്രാപ്തിയെയാണു് മുക്തിയെന്നു പറയുന്നതു്. ആ മുക്തി ആത്മജ്ഞാനംകൊണ്ടുമാത്രമേ സംഭവിക്കുകയുള്ളു. കർമ്മംകൊണ്ടു് സംഭാവ്യമല്ല. എന്തെന്നാൽ—രജതഭ്രമത്തിന്നു് കാരണമായ ശുക്തിവി

ഷയകാജ്ഞാനത്തെ നിവർത്തിപ്പാൻ ശക്തിയാകുന്ന അധിഷ്ഠാനത്തിന്റെ സാക്ഷാൽകാരംകൊണ്ടുമാത്രമേ സാധിക്കുകയുള്ളൂ. മറ്റൊരുപായംകൊണ്ടും സാധിക്കുന്നതല്ല. ബ്രഹ്മാത്മഭാവമാകുന്ന മോക്ഷമാകട്ടെ അനാദിയാകയാൽ ഒരിക്കലും കർമ്മസാധ്യമാകുന്നതല്ല. ഇത് അന്യഗ്രന്ഥങ്ങൾക്കും സമ്മതമാണ്.

'ഭ്രാന്ത്യാ പ്രതീതഃ സംസാരോ
വിവേകാന്നതു കർമ്മഭിഃ
ന രജ്വാരോപിതഃ സർപ്പോ
ഘണ്ടാഘോഷാന്നിവർത്തതേ'.

ഭ്രാന്തികൊണ്ട് രജ്ജുവിൽ ആരോപിതമായ സർപ്പം രജ്ജുവാകുന്ന അധിഷ്ഠാനത്തിന്റെ ജ്ഞാനംകൊണ്ടുമാത്രമേ നിവൃത്തമാകുന്നുള്ളൂ. ഘണ്ടാഘോഷം, മന്ത്രം മുതലായവയെക്കൊണ്ട് നിവൃത്തമാകുന്നില്ല. അതുപോലെ ഭ്രാന്തികൊണ്ട് ആത്മാവിൽ ആരോപിതമായ സംസാരവും അധിഷ്ഠാനമായ ആത്മാവിന്റെ സാക്ഷാൽകാരം (വിവേകം) കൊണ്ടുമാത്രമേ നിവൃത്തമാകുന്നുള്ളൂ. കർമ്മംകൊണ്ടു നിവൃത്തമാകുന്നില്ല. കൂടാതെ—

'ന കർമ്മണാ ന പ്രജയാ ധനേന ത്യാഗേനൈകേf
മൃതത്വമാനശുഃ'
'നാസ്ത്യകൃതഃ കൃതേന' ഇത്യാദി ശ്രുതികൾ കർമ്മങ്ങൾ സാക്ഷാൽ മോക്ഷസാധനങ്ങളല്ലെന്ന് നിഷേധിച്ചിരിക്കുന്നു.

കൂടാതെ— 'ജ്ഞാനാദേവതു കൈവല്യം',
നാന്യഃ പന്ഥാ വിദ്യതേfയനായ'. ഇത്യാദി ശ്രുതികൾ ആത്മജ്ഞാനം മാത്രമാണ് സാക്ഷാന്മോക്ഷസാധനമെന്നും പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് ആ കർമ്മങ്ങൾ സാക്ഷാന്മോക്ഷസാധനങ്ങളല്ലെന്നും മുമ്പു പറഞ്ഞപ്രകാരം അന്തഃകരണശുദ്ധിദ്വാരാ വിവിദിഷയ്ക്കുമാത്രം സാധനങ്ങളാണെന്നും സിദ്ധമായി.

ശങ്ക:— ശ്രുതിയിൽ പറഞ്ഞിട്ടുള്ള യജ്ഞാദികർമ്മങ്ങൾ വിവിദിഷയ്ക്ക് ഹേതുക്കളായിക്കൊള്ളട്ടെ. എന്നാൽ—ആ യജ്ഞാദികർമ്മങ്ങൾതന്നെ നിത്യം, നൈമിത്തികം, കാമ്യം, പ്രായശ്ചിത്തം എന്നിങ്ങനെ നാലുതരത്തിലുണ്ട്. നാലുതരത്തിലുള്ള യജ്ഞാദികർമ്മങ്ങളും വിവിദിഷയ്ക്ക് ഹേതുക്കളാണെന്നോ, കേവലം നിത്യകർമ്മംമാത്രം വിവിദിഷയ്ക്ക് ഹേതുവാകുന്നുവെന്നോ നിങ്ങളുടെ

അഭിപ്രായം? എന്ന ശങ്കക്ക് ചില ഗ്രന്ഥകാരന്മാർ ഇങ്ങനെ സമാധാനം പറയുന്നു:—

സമാധാനം:— അപ്പറഞ്ഞ ശ്രുതിയിൽ വിവിദിഷാഹേതുക്കളായിട്ട് കേവലയജ്ഞാദികർമ്മങ്ങളെ മാത്രമാണ് പറഞ്ഞിട്ടുള്ളത്. നിത്യകർമ്മങ്ങളെന്നോ നൈമിത്തികകർമ്മങ്ങളെന്നോ വിഭജിച്ച് പറഞ്ഞിട്ടില്ല. അതുകൊണ്ട് ഫലേച്ഛകൂടാതെ ചെയ്യുന്ന നിത്യനൈമിത്തികാദി സകല യജ്ഞാദികർമ്മങ്ങളും അന്തഃകരണശുദ്ധി വഴിയായി വിവിദിഷക്ക് കാരണമാകുന്നു. സഗുണബ്രഹ്മോപാസന ചിത്തത്തിന്റെ ഏകാഗ്രതക്ക് കാരണമാകുന്നു.

ആചാര്യപാദങ്ങൾ ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:—

'കാമ്യാനാം കർമ്മണാം ന്യാസം
സന്ന്യാസം കവയോ വിദുഃ' ഇത്യാദി സ്മൃതികൾ കാമ്യകർമ്മങ്ങളുടെ അനുഷ്ഠാനത്തെ നിഷേധിച്ചുംകൊണ്ട് ഫലേച്ഛയെ വിട്ടിട്ടുതന്നെ അഗ്നിഹോത്രാദി നിത്യകർമ്മങ്ങളെ അനുഷ്ഠിക്കുവാൻവേണ്ടി വിധിച്ചിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് മേൽപറഞ്ഞ ശ്രുതിയും നിഷ്കാമങ്ങളായ അഗ്നിഹോത്രാദിനിത്യകർമ്മങ്ങളെത്തന്നെ വിവിദിഷക്ക് ഹേതുവായി വിധിച്ചിരിക്കയാണ്. കാമ്യനൈമിത്തികപ്രായശ്ചിത്തകർമ്മങ്ങളെ വിധിച്ചിട്ടില്ല എന്ന്.

യജ്ഞാദികർമ്മങ്ങൾ ആത്മജ്ഞാനത്തിന്റെ ബഹിരംഗസാധനമാണെന്ന് ശ്രീ വ്യാസഭഗവാൻ ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിൽ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. സൂത്രം:—

'സർവ്വാപേക്ഷാ ച യജ്ഞാദിശ്രുതേ രശ്വവത്'. ബ്രഹ്മവിദ്യക്കു സ്വോൽപത്തിയിൽ യജ്ഞാദികർമ്മങ്ങളുടെ അപേക്ഷയുണ്ട്. എന്തെന്നാൽ—പൂർവ്വോക്തശ്രുതി ബ്രഹ്മവിദ്യയുടെ ഉൽപത്തിക്ക് യജ്ഞാദികർമ്മങ്ങളെ സാധനങ്ങളായി പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. എന്നാൽ ബ്രഹ്മവിദ്യ മോക്ഷമാകുന്ന ഫലത്തിന്റെ ഉൽപത്തിക്ക് അവയെ അപേക്ഷിക്കുന്നില്ല. എന്തുകൊണ്ടെന്നാൽ ആ മോക്ഷമാകുന്ന ഫലത്തിൽ ആ കർമ്മങ്ങൾക്ക് യോഗ്യതയില്ലായ്കതന്നെ. ഏതു പദാർത്ഥത്തിന്ന് എവിടെ യോഗ്യതയുണ്ടോ ആ പദാർത്ഥത്തിന്നുമാത്രം അവിടെ അപേക്ഷയുണ്ടാകുന്നു. എങ്ങനെയെന്നാൽ—കുതിരക്ക് കലപ്പ വലിപ്പാൻ യോഗ്യതയില്ലെങ്കിലും വണ്ടി വലി

പ്പാൻ യോഗ്യതയുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് വണ്ടി കെട്ടിയാൽ കതിര യോടുന്നു. കലപ്പ വെച്ചുകെട്ടിയാൽ വേണ്ടതുപോലെ വ്യാപരിക്കു ന്നില്ല. അതുപോലെ യജ്ഞാദികർമ്മങ്ങൾക്ക് മോക്ഷോൽപാദന യോഗ്യതയില്ലെങ്കിലും ചിത്തശുദ്ധിദ്വാരാ വിവിദിഷയെയുണ്ടാ ക്കി ബ്രഹ്മവിദ്യയെയുണ്ടാക്കുവാൻ യോഗ്യതയുണ്ടുതാനും. അതുകൊ ണ്ട് യജ്ഞദാനാദികർമ്മങ്ങൾ ആത്മജ്ഞാനത്തിൻെറ ബഹിരംഗ സാധനംതന്നെയാകുന്നു.

ഇപ്രകാരം അന്തരംഗബഹിരംഗസാധനങ്ങളെക്കൊണ്ട് സകല പ്രതിബന്ധങ്ങളേയും നീക്കിയ പുരുഷൻെറ മനനനിദിധ്യാ സനങ്ങളെക്കൊണ്ട് സംസ്കരിക്കപ്പെട്ട ചിത്തമാകുന്ന ദർപ്പണത്തിൽ വിചാരം ചെയ്യപ്പെട്ട 'തത്വമസ്യാദി' മഹാവാക്യങ്ങളിൽനിന്ന് ഉണ്ടായ 'അഹംബ്രഹ്മാസ്മി' എന്ന പ്രതിബന്ധശൂന്യമായ ആത്മ സാക്ഷാൽകാരംകൊണ്ട് അജ്ഞാനവും തൽകൃതമായ അനേകജന്മാ ർജ്ജിത പുണ്യപാപസഞ്ചയവും (സഞ്ചിതകർമ്മങ്ങളും) നശിച്ചുപോ വുകയും ചെയ്യുന്നു. കൂടാതെ—ആത്മജ്ഞാനമുണ്ടായതിൻെറ ശേഷം ചെയ്തിട്ടുള്ള യാഗാദികർമ്മങ്ങളും ഈ ജ്ഞാനിയെ ജ്ഞാനപ്രഭാവം കൊണ്ട് സ്പർശിക്കുകകൂടി ചെയ്യുന്നില്ല. ഇതിന്നുംപുറമേ—പ്രാരബ്ധ കർമ്മംകൊണ്ടു ചെയ്തുവരുന്ന അന്നപാനാദിവിഷയങ്ങളെ അനുഭവി ച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ആത്മജ്ഞാനി അഖണ്ഡൈകരസ സച്ചിദാനന്ദ ബ്രഹ്മാത്മരൂപേണ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നതല്ലാതെ വിഷയങ്ങളിൽ അണുമാത്രം സ്ഥിതിചെയ്യുന്നില്ല. ഇതുതന്നെയാണ് ആത്മജ്ഞാ നത്തിൻെറ മോക്ഷമാകുന്ന ഫലം.

ശങ്ക:— ആത്മജ്ഞാനംകൊണ്ട് അജ്ഞാനത്തെ നിവൎത്തി ച്ചശേഷം ജ്ഞാനിക്ക് വിഷയങ്ങളുടെ അനുഭവമുണ്ടെന്നു പറഞ്ഞതു ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ—വിഷയാനുഭവത്തിന്നു കാരണം ദേഹാഭി മാനമാണ്. അത് ജ്ഞാനിക്കുണ്ടാവാൻ തരമില്ല. ദേഹാഭിമാന മില്ലെങ്കിലും പ്രാരബ്ധകർമ്മബലംകൊണ്ട് ജ്ഞാനിക്കും വിഷയാനു ഭവം സംഭവിക്കാം എന്നു പറയുന്നതും ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ— ലോകത്തിൽ ദേഹാഭിമാനത്തിന്നു മാത്രമാണ് അന്വയവ്യതിരേക മുഖേന വിഷയാനുഭവത്തിൻെറ ഹേതുത്വം സിദ്ധമായിരിക്കുന്നത്. ജാഗ്രത്സ്വപ്നങ്ങളിൽ ദേഹാഭിമാനമുണ്ടായിരിക്കേ വിഷയാനുഭവം കാണുന്നു. സുഷുപ്തിയിൽ ദേഹാഭിമാനം ഇല്ല; വിഷയാനുഭവവും ഇല്ല. ഇപ്രകാരം അന്വയവ്യതിരേകങ്ങളെക്കൊണ്ട് വിഷയാനു

വത്തിന്നുള്ള കാരണം ദേഹാഭിമാനമാണെന്നു് സിദ്ധമായി. ദേഹാഭിമാനമില്ലാതിരിക്കേ കേവല പ്രാരബ്ധകർമ്മത്തിന്റെ ബലം കൊണ്ടു ജ്ഞാനിക്കു് വിഷയാനുഭവമുണ്ടാകുവാൻ തരമില്ല. അതായതു്—പ്രാരബ്ധകർമ്മം വിഷയാനുഭവത്തിന്റെ അദൃഷ്ടകാരണമാകുന്നു. അദൃഷ്ടകാരണസാമഗ്രിക്കു് ദൃഷ്ടകാരണസാമഗ്രി കൂടാതെ ഒരു കാര്യത്തേയും ഉണ്ടാക്കുവാൻ സാധിക്കുന്നതല്ല. അങ്ങനെ സാധിക്കുന്നപക്ഷം മൃത്തികാകുലാലചക്രാദി ദൃഷ്ടസാമഗ്രിയില്ലാതെ അദൃഷ്ടസാമഗ്രിയെക്കൊണ്ടുമാത്രം ഘടാദികാര്യം ഉണ്ടാകേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. അങ്ങനെ കാണുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടു് ദേഹാഭിമാനമില്ലാത്ത ജ്ഞാനിക്കു് കേവല പ്രാരബ്ധകർമ്മംകൊണ്ടു് വിഷയാനുഭവം സംഭവിക്കുന്നതല്ല,

ഇനി ദേഹാഭിമാനമില്ലാതെതന്നെ ജ്ഞാനിക്കു് വിഷയാനുഭവാദി വ്യവഹാരമുണ്ടാകുമെന്നു് സ്വീകരിക്കുന്നപക്ഷം—

'തമേത മവിദ്യാഖ്യമാത്മാനാത്മനോരിതരേ—
തരാധ്യാസം പുരസ്കൃത്യ സർവ്വേ പ്രമാണ—
പ്രമേയ വ്യവഹാരാ ലൌകികാ വൈദികാശ്ച
പ്രവൃത്താഃ' എന്നു് സകല ലൌകിക വൈദിക വ്യവഹാരങ്ങളും അധ്യാസപൂർവ്വം പ്രവർത്തിക്കുന്നവയാണെന്നു് പറഞ്ഞിട്ടുള്ള ശ്രീമദ് ഭാഷ്യകാരവചനത്തിന്നു് വിരോധംവരും. കൂടാതെ—

'വ്യവഹാരഃ അധ്യാസപൂർവ്വകഃ വ്യവഹാരത്വാത്' എന്ന അനുമാനംകൊണ്ടു് സർവ്വവ്യവഹാരങ്ങൾക്കും അധ്യാസപൂർവ്വകത്വം സിദ്ധമാണു് എന്നതും ശരിയല്ല. കാരണം—ഈ അനുമാനം വ്യഭിചാരദോഷദുഷ്ടമാണു്. എന്തെന്നാൽ—ജ്ഞാനിയുടെ വ്യവഹാരത്തിൽ ആ വ്യവഹാരത്വമാകുന്ന ഹേതുവുണ്ടെങ്കിലും അധ്യാസപൂർവ്വകത്വമാകുന്ന സാധ്യം അവിടെ ഇല്ല. ജ്ഞാനിയിലും ബാധിതാനുവൃത്തിവഴിയായി ദേഹാഭിമാനമുള്ളതുകൊണ്ടു് ജ്ഞാനിയുടെ വ്യവഹാരത്തിലും അധ്യാസപൂർവ്വകത്വമാകുന്ന സാധ്യമുള്ളതിനാൽ ആ വ്യവഹാരമാകുന്ന ഹേതു വ്യഭിചാരിയാകുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ടു് ശ്രീമദ് ഭാഷ്യകാരവചനത്തിന്നും വിരോധമില്ല എന്നു പറകയാണെങ്കിൽ അതും ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ—ശുക്തിയുടെ സാക്ഷാൽകാരംകൊണ്ടു് ശുക്തിയുടെ അജ്ഞാനത്തിന്നു് നിവൃത്തി വരികയാൽ രജതഭ്രമവും നിവർത്തിച്ചിരിക്കേ പിന്നീടു് ആ രജതഭ്രമം അനുവർത്തിച്ചു കാണാത്തതുപോലെ ആത്മസാക്ഷാൽകാരംകൊണ്ടു് അജ്ഞാനം

നിവർത്തിക്കുന്നതോടുകൂടി ദേഹാഭിമാനവും നിവൃത്തമായിരിക്കേ പിന്നിട്ടും ദേഹാഭിമാനം അനുവർത്തിക്കുന്നുവെന്നു പറയുന്നത് അത്യന്തവിരുദ്ധമാകുന്നു. ആത്മജ്ഞാനംകൊണ്ട് ബാധിതമായ ദേഹാഭിമാനത്തിന്ന് പിന്നീട്ടും അനുവൃത്തിയുണ്ടെന്നു പറയുന്നപക്ഷം ശുക്തിജ്ഞാനംകൊണ്ടു ബാധിതമായ രജതഭ്രമത്തിന്നും അനുവൃത്തിയുണ്ടെന്നു നാം സ്വീകരിക്കേണ്ടിവരും. അത് ആക്കും സമ്മതമല്ല.

ഇനി സോപാധികഭ്രമസ്ഥലത്തിൽ 'ശുക്ലഃ സ്ഫടികഃ' എന്നിപ്രകാരം അധിഷ്ഠാനത്തിന്റെ സാക്ഷാൽകാരമുണ്ടായിട്ടും ജപാകുസുമാദിയാകുന്ന ഉപാധിയുടെ സമീപസ്ഥിതികൊണ്ട് 'ലോഹിതഃ സ്ഫടികഃ' എന്ന അനുഭവം എല്ലാ ജനങ്ങൾക്കും പ്രസിദ്ധമായിരിക്കുന്നതുപോലെ ഇവിടേയും അധിഷ്ഠാനമായ ആത്മാവിന്റെ സാക്ഷാൽകാരംകൊണ്ട് ഉപാധിയിരിക്കുന്നതുവരെ ജ്ഞാനിക്ക് ദേഹാഭിമാനവും ദേഹാഭിമാനപൂർവ്വകമായ വിഷയാനുഭവവും സംഭവിക്കാവുന്നതാണ് എന്ന അഭിപ്രായവും അസംഗതംതന്നെ. എന്തെന്നാൽ— ജപാകുസുമത്തിന്റെ മാതിരി ഇവിടെ ഒരു ഉപാധിയും നിരൂപണാർഹമായിട്ടില്ല. അതായത്—ഇവിടെ അജ്ഞാനമോ അജ്ഞാനകാര്യമോ ഉപാധിയായിരിക്കേണ്ടതാണ്. അവ ആത്മജ്ഞാനംകൊണ്ട് നിവൃത്തങ്ങളായിക്കഴിഞ്ഞു.

അതുകൊണ്ട് ആത്മജ്ഞാനത്താൽ അജ്ഞാനം നിവൃത്തമായിരിക്കേ അജ്ഞാനകാര്യങ്ങളും നിവൃത്തങ്ങളായിരിക്കയാൽ ജ്ഞാനിക്ക് പ്രാരബ്ധകർമ്മബലേന വിഷയങ്ങളുടെ അനുഭവമുണ്ടെന്നു പറയുന്നത് സർവ്വഥാ ശരിയല്ല.

സമാധാനം:— 'അഹംബ്രഹ്മാസ്മി' എന്നിങ്ങനെയുള്ള ആത്മജ്ഞാനംകൊണ്ട് അജ്ഞാനത്തെ നിവർത്തിച്ച ജ്ഞാനിക്ക് പ്രാരബ്ധകർമ്മബലേന വിഷയാനുഭവം സംഭാവ്യമാകുന്നു. വിഷയാനുഭവത്തിന്ന് കാരണമായ ദേഹാഭിമാനവും ജ്ഞാനിയിൽ ബാധിതാനുവൃത്തിയായിട്ടിരിക്കുന്നുണ്ടു.

ശങ്ക:— ദേഹാഭിമാനത്തിന്ന് കാരണമായ അജ്ഞാനം ആത്മജ്ഞാനംകൊണ്ട് നിവർത്തിച്ചുകഴിഞ്ഞു. ഉപാദാനകാരണത്തിന്റെ നാശത്തിന്നുശേഷം കാര്യം അനുവർത്തിച്ചിരിക്കുകയെന്നത് കേവലം അസംഭാവ്യമാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് ജ്ഞാനിയിൽ ദേഹാഭിമാനത്തിന്റെ അനുവൃത്തിയുണ്ടാവുന്നതല്ല.

സമാധാനം:— ഉപാദാനകാരണം നശിച്ചാലും കാര്യം അനുവർത്തിക്കുന്നുവെന്നത് അസംഭാവ്യമല്ല. നൈയായികമതത്തിൽ തന്തു മുതലായ ഉപാദാനകാരണങ്ങളുടെ നാശത്തിനുശേഷം ഒരു ക്ഷണകാലം പടം മുതലായ കാര്യങ്ങൾ അനുവർത്തിച്ചുനിൽക്കുന്നുവെന്ന് സ്വീകരിച്ചിട്ടുള്ളതുപോലെ വേദാന്തസിദ്ധാന്തത്തിലും അജ്ഞാനമാകുന്ന ഉപാദാനകാരണം നശിച്ചശേഷവും ദേഹാഭിമാനം മുതലായ കാര്യങ്ങൾ അനുവർത്തിക്കുന്നുവെന്ന് സ്വീകരിക്കാവുന്നതാണ്.

ശങ്ക:— നൈയായികന്മാരുടെ സിദ്ധാന്തം ശ്രുതിസ്മൃത്യാദിപ്രമാണരഹിതമാകുന്നു. ആ സിദ്ധാന്തത്തെ നിങ്ങൾ സ്വീകരിക്കുന്നപക്ഷം നിങ്ങളുടെ സിദ്ധാന്തവും അപ്രമാണമായിത്തീരും.

സമാധാനം:— അജ്ഞാനനിവൃത്തിക്കുശേഷം ജ്ഞാനിയിൽ ബാധിതാനുവൃത്തിയായി ദേഹാഭിമാനം മുതലായത് ഇരിക്കുന്നുവെന്നത് ഞങ്ങൾ കേവലം നൈയായികസിദ്ധാന്തത്തെ മാത്രം സ്വീകരിച്ച് സാധിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളതല്ല; ഞങ്ങളുടെ സിദ്ധാന്തത്തെ സാധിപ്പിക്കുന്ന ശ്രുതി, സ്മൃതി, യുക്തി, അനുഭവം മുതലായ അനേകം പ്രമാണങ്ങളെക്കൊണ്ടാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് നൈയായികമതംപോലെ ഈ സിദ്ധാന്തം അപ്രമാണമാകുന്നില്ല.

ശങ്ക:— ഏതു പദാർത്ഥം ഏതുപാദാനകാരണത്തെ നിവർത്തിപ്പിക്കുന്നുവോ ആ പദാർത്ഥം അതിന്റെ കാര്യത്തെയും നിവർത്തിപ്പിക്കുന്നു. അഗ്നി തന്തുവാകുന്ന ഉപാദാനകാരണത്തെ നിവർത്തിപ്പിക്കുന്നതാകയാൽ അതിന്റെ പടമാകുന്ന കാര്യത്തെയും നിവർത്തിപ്പിക്കുന്നു. അതുപോലെ ആത്മജ്ഞാനവും അജ്ഞാനമാകുന്ന ഉപാദാനകാരണത്തെ നിവർത്തിപ്പിച്ചുംകൊണ്ട് അതിന്റെ കാര്യമായ ദേഹാഭിമാനാദിയെയും നിവർത്തിപ്പിക്കുന്നു. ദേഹാഭിമാനവും അജ്ഞാനകാര്യമാകയാൽ ദേഹാഭിമാനം നിവൃത്തമായതോടുകൂടി ജ്ഞാനിക്ക് വിഷയാനുഭവവും സംഭാവ്യമല്ല.

സമാധാനം:— ആത്മജ്ഞാനം അജ്ഞാനത്തിന്റെയും അജ്ഞാനകാര്യത്തിന്റെയും നിവർത്തകംതന്നെ. എങ്കിലും വില്ലിൽനിന്നു പുറപ്പെട്ട ബാണംപോലെ സ്വഫലത്തെ കൊടുക്കുന്നതിൽ പ്രവൃത്തമായ പ്രാരബ്ധകർമ്മം ജ്ഞാനത്തേക്കാൾ പ്രബലമാകയാൽ ആ കർമ്മം അജ്ഞാനകാര്യനിവൃത്തിക്ക് പ്രതിബന്ധകമാകുന്നു.

ശങ്ക:— പ്രാരബ്ധകർമ്മം ആത്മജ്ഞാനത്തേക്കാരം പ്രബലമാണെങ്കിൽ പ്രബലമായ പ്രാരബ്ധകർമ്മമാകുന്ന പ്രതിബന്ധകമിരിക്കേ ആത്മജ്ഞാനംകൊണ്ട് അജ്ഞാനനിവൃത്തികൂടി ഉണ്ടാകാതിരിക്കേണ്ടതാണ്.

സമാധാനം:— ആത്മജ്ഞാനത്തിൽ അജ്ഞാനനിവർത്തകത്വം എന്നും അജ്ഞാനകാര്യനിവർത്തകത്വം എന്നും രണ്ടംശങ്ങളുണ്ട്. അജ്ഞാനം കൂടാതെതന്നെ ജ്ഞാനിക്ക് പ്രാരബ്ധകർമ്മഫലത്തെ അനുഭവിപ്പാൻ കഴിയുന്നതുകൊണ്ട് ആത്മജ്ഞാനത്തിലുള്ള അജ്ഞാനനിവർത്തകത്വമെന്ന അംശത്തിന്ന് പ്രാരബ്ധകർമ്മം പ്രതിബന്ധകമാവുന്നില്ല. അജ്ഞാനകാര്യങ്ങളായ ദേഹേന്ദ്രിയാദികളില്ലാതെ ജ്ഞാനിക്ക് പ്രാരബ്ധകർമ്മഫലത്തെ അനുഭവിപ്പാൻ സാധിക്കുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ട് ആത്മജ്ഞാനത്തിലുള്ള അജ്ഞാനകാര്യനിവർത്തകത്വം എന്ന അംശത്തിന്ന് പ്രാരബ്ധകർമ്മം പ്രതിബന്ധകമാകുന്നു. അതായത്—പ്രാരബ്ധകർമ്മം തന്റെ ഫലത്തെ അനുഭവിപ്പിക്കേണ്ടതിലേക്ക് ദേഹേന്ദ്രിയാദികളാകുന്ന കാര്യങ്ങളെ നിവർത്തിപ്പിക്കാത്തതുകൊണ്ട് ആത്മജ്ഞാനത്താൽ അജ്ഞാനനിവൃത്തിയുണ്ടായാലും ജ്ഞാനിക്ക് ബാധിതാനുവൃത്തി വഴിയായി ദേഹാഭിമാനമുണ്ടായിരിക്കേ പ്രാരബ്ധകർമ്മംകൊണ്ട് പ്രാപ്തമായ വിഷയാനുഭവം സംഭാവ്യംതന്നെയാകുന്നു. ഈ അർത്ഥത്തെ ശ്രീ വ്യാസഭഗവാൻ ബ്രഹ്മസൂത്രത്തിൽ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്.

സൂത്രം:— 'ഭോഗേന ത്വിതരേ ക്ഷപയിത്വാ സമ്പദ്യതേ'. ആത്മജ്ഞാനംകൊണ്ട് സഞ്ചിതകർമ്മങ്ങളുടെ നാശവും ആത്മജ്ഞാനമുണ്ടായതിന്റെശേഷം ചെയ്തിട്ടുള്ള ആഗാമികർമ്മങ്ങളുടെ അസ്പർശവും സംഭവിച്ചതിന്റെശേഷം ബാക്കിനിൽക്കുന്ന പ്രാരബ്ധകർമ്മങ്ങളെ ഭോഗംകൊണ്ടും നിവർത്തിച്ച് ജ്ഞാനി നിർവ്വിശേഷബ്രഹ്മത്തെ (വിദേഹകൈവല്യമാകുന്ന മോക്ഷത്തെ) പ്രാപിക്കുന്നു.

ശ്രീവാർത്തികകാരനും ഇതിനെ ഇങ്ങനെ അനുവദിച്ചു പറയുന്നു:—

'ശാസ്ത്രാർത്ഥസ്യ സമാപ്തത്വാ—
ന്മുക്തിഃ സ്യാത്താവതാപി തേ
രാഗാദയഃ സന്തു കാമം
ന തദ്ഭാവോ ƒപരാധ്യതേ'.

വേദാന്തശാസ്ത്രത്തിൻെറ അർത്ഥമാകുന്ന ജീവബ്രഹ്മൈക്യത്തിൻെറ സാക്ഷാൽകാരംകൊണ്ടുതന്നെ ജ്ഞാനിക്ക് മോക്ഷപ്രാപ്തിയുണ്ടാകുന്നു. ഇങ്ങനെയുള്ള ജ്ഞാനിയിൽ രാഗദ്വേഷാദികൾ ബാധിതാനുവൃത്തി വഴിയായി ഇരുന്നുകൊള്ളട്ടെ. രാഗാദികളുണ്ടായിരുന്നാലും ജ്ഞാനിയുടെ മോക്ഷപ്രാപ്തിയിൽ അണുമാത്രം ഹാനിയുണ്ടാകുന്നതല്ല.

കൂടാതെ—സർവ്വവേദാന്ത രഹസ്യജ്ഞനായ ശ്രീ വിദ്യാരണ്യ സ്വാമികളും ഇങ്ങനെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു.

'അപ്രേക്ഷ്യ ച ചിദാത്മാനം
പൃഥക് പശ്യന്നഹങ്കൃതിം
ഇച്ഛംസ്തു കോടിവസ്തൂനി
ന ബാധോ ഗ്രന്ഥിഭേദതഃ
ഗ്രന്ഥിഭേദേ ƒപി സംഭാവ്യാ
ഇച്ഛാ പ്രാരബ്ധദോഷതഃ
ബുദ്ധ്വാ ƒപി പാപബാഹുല്യാ—
ദസന്തോഷോ യഥാ തവ'.

ചിദാത്മാവിനെ അഹങ്കാരാദിയിൽനിന്നും അഹങ്കാരാദിയെ ചിദാത്മാവിൽനിന്നും വേർതിരിച്ചറിയുന്ന ജ്ഞാനി ഒരുപക്ഷേ കോടി വസ്തുക്കളെ ഇച്ഛിച്ചാലും അധ്യാസമാകുന്ന ഗ്രന്ഥിയെ ഭേദിച്ചിരിക്കയാൽ അവനു് അണുമാത്രം ഹാനിയുണ്ടാകുന്നതല്ല. അധ്യാസമാകുന്ന ഗ്രന്ഥി നിവർത്തിച്ചാലും ജ്ഞാനിയിൽ പ്രാരബ്ധദോഷം ഹേതുവായിട്ട് ഇച്ഛയുണ്ടാകുന്നു. എങ്ങനെയെന്നാൽ—അഹങ്കാരാദിയിൽനിന്നു് ആത്മാവിനെ വേർതിരിച്ചറിഞ്ഞിട്ടും പാപകർമ്മബാഹുല്യംകൊണ്ടു് നിണക്കു് സന്തോഷമില്ലാത്തതുപോലെതന്നെ.

അതുകൊണ്ടു് ജ്ഞാനിക്കും പ്രാരബ്ധകർമ്മഫലാനുഭവത്തിനുവേണ്ടി ബാധിതാനുവൃത്തിവഴിയായി ദേഹാഭിമാനവും രാഗദ്വേഷാദികളും സംഭവിക്കാവുന്നതാണ്.

ശങ്ക:— മുമ്പറഞ്ഞ ആചാര്യന്മാർതന്നെ ചിലേടത്ത് ജ്ഞാനികളിൽ രാഗാദികളെ നിഷേധിച്ചും കാണുന്നു.

'രാഗോ ലിങ്ഗ മബോധസ്യ
ചിത്തവ്യായാമഭൂമിഷു
ന ചാധ്യാത്മാഭിമാനോ ƒപി
വിദുഷോ ƒസ്ത്യാ സുരത്വതഃ

വിദ്വേഷോഽപ്യാസുരത്വം ചേ—
ന്നിഷ്ഫലം ബ്രഹ്മദർശനം'

ഏതൊരുത്തന്റെ ചിത്തത്തിൽ വിഷയരാഗം കാണുന്നുവോ അവനെ അജ്ഞാനിയെന്നറിയേണ്ടതാണ്. അതായത്—രാഗമാകുന്ന ലിംഗംകൊണ്ട് ഒരുവന്റെ അജ്ഞാനത്തെ അനുമാനംചെയ്യേണ്ടതാണ്. കൂടാതെ—ഒരുവനിലുള്ള അഭിമാനം തന്നെയാണ് അവനു് ആസുരഭാവത്തെയുണ്ടാക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ട് ജ്ഞാനിക്ക് അധ്യാത്മാഭിമാനവുംകൂടിയുണ്ടാവുന്നതല്ല. ഒരുപക്ഷെ അങ്ങനെ അഭിമാനിക്കുകയാണെങ്കിൽ ജ്ഞാനിയിലും ആസുരഭാവമുണ്ടാകുന്നതുകൊണ്ട് ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരവും നിഷ്ഫലംതന്നെ. ഇത്യാദിവചനങ്ങളെക്കൊണ്ട് ജ്ഞാനിയിൽ രാഗാദികളേയും ദേഹാഭിമാനത്തേയും നിഷേധിച്ചിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് ജ്ഞാനിയിൽ രാഗാദികൾ സംഭവിക്കുന്നതല്ല.

സമാധാനം :— മേൽപറഞ്ഞ വചനങ്ങളെക്കൊണ്ട് ആചാര്യന്മാർ ജ്ഞാനിയിൽ നിഷേധിച്ചിട്ടുള്ള രാഗാദികൾ ദൃഢമായിരിക്കുന്ന അധ്യാസംകൊണ്ടുണ്ടായ രാഗാദികളെ ഉദ്ദേശിച്ചു മാത്രമാണ്. അതായത്—അജ്ഞാനിയിൽ ആത്മാവിന്നും അഹങ്കാരാദികൾക്കും ദൃഢമായിരിക്കുന്ന അധ്യാസത്തെ മുൻനിർത്തി രാഗാദികളുള്ളതുപോലെ ജ്ഞാനിയിൽ ഉണ്ടാകുന്നതല്ല. ഈ അഭിപ്രായത്തെ സ്വീകരിക്കാത്തപക്ഷം ജ്ഞാനിയിൽ രാഗാദികളെപ്പറയുന്ന വചനങ്ങൾക്കും നിഷേധിക്കുന്ന വചനങ്ങൾക്കും വിരോധംവരുന്നതാണ്.

'സർവ്വഥാ വർത്തമാനോഽപി
ന സ ഭൂയോഽഭിജായതേ' എന്ന വചനംകൊണ്ട് ഭഗവാൻ ഏതു തരത്തിലിരുന്നാലും ജ്ഞാനിക്ക് ജന്മമില്ലെന്നു് പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ഈ വചനത്തിന്നും വിരോധംവരും. ഇങ്ങനെ വരുന്ന വിരോധത്തെ നിവർത്തിപ്പാൻ വേണ്ടി രാഗാദികളെ നിഷേധിച്ചിട്ടുള്ള വാക്യങ്ങൾക്ക് ദൃഢമായിരിക്കുന്ന അധ്യാസം വഴിയായുണ്ടാകുന്ന രാഗാദികളുടെ നിഷേധത്തിൽ തന്നെയാണ് താൽപര്യമെന്നു് സ്വീകരിക്കേണ്ടതാകുന്നു.

ശങ്ക :— ജ്ഞാനിയിൽ രാഗാദികളെ സ്വീകരിക്കുന്നപക്ഷം അവക്ക് യഥേഷ്ടാചരണവുംകൂടി സ്വീകരിച്ചതുപോലെയായി. ശാസ്ത്രമര്യാദയെ ലംഘിച്ച് നിഷിദ്ധവിഷയങ്ങളിൽ ഉള്ള പ്രവൃത്തിയെ യഥേഷ്ടാചരണമെന്നു പറയുന്നു.

സമാധാനം :— ജ്ഞാനികളുടെ യഥേഷ്ടാചരണത്തെ ഞങ്ങ അംഗീകരിക്കുന്നില്ല. എന്നാൽ പ്രാരബ്ധകർമ്മഫലത്തെ അനുഭവിക്കുന്നതിന്ന് അനുകൂലമായ ആഭാസമാത്രമായിരിക്കുന്ന രാഗാദികളുടെ അനുവൃത്തിയെ മാത്രമേ ജ്ഞാനികളിൽ ഞങ്ങളംഗീകരിക്കുന്നുള്ളൂ. ആഭാസമാത്രമായ രാഗദ്വേഷാദികളുടെ അനുവൃത്തി ആത്മജ്ഞാനത്തിന്ന് വിരോധിയല്ല. അങ്ങനെ വിരോധിയാണെന്ന് അംഗീകരിക്കുന്നപക്ഷം ആക്കുംതന്നെ ആത്മജ്ഞാനമുണ്ടാകുന്നതല്ല. വേറെ ശാസ്ത്രങ്ങളും ഈ അഭിപ്രായത്തെ അനുസരിക്കുന്നു :—

'കാദാചിൽകം രാഗലേശം
ചികിത്സിതു മശക്നുവൻ
യോ ബ്രഹ്മനിഷ്ഠാം സംദ്വേഷ്ടി
കദാ സ്യാത്തത്വ നിശ്ചയഃ'

ചിത്തത്തിൽ ചിലപ്പോഴുണ്ടാകുന്ന രാഗലേശത്തെ നിവർത്തിക്കുവാൻ സാമർത്ഥ്യമില്ലാത്തതുകൊണ്ട് ബ്രഹ്മനിഷ്ഠയെ ദ്വേഷിക്കുന്നവൻ ഒരു കാലത്തും ആത്മതത്വത്തെ നിശ്ചയിപ്പാൻ ശക്തനാകുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് പ്രാരബ്ധകർമ്മത്തിന്റെ പരിസമാപ്തിവരെ ജ്ഞാനിയിൽ ദേഹാഭിമാനവും രാഗദ്വേഷാദികളും ബാധിതാനുവൃത്തിവഴിയായിരുന്നുകൊള്ളട്ടെ എന്നു സിദ്ധമായി.

ശങ്ക :— ജ്ഞാനിയിൽ ബാധിതമായിരിക്കുന്ന ദേഹാഭിമാനത്തിന്റെ അനുവൃത്തിയെ അംഗീകരിക്കുംപോലെതന്നെ ശുക്തിയെ സാക്ഷാൽകരിച്ചവനിലും ബാധിതമായ രജതഭ്രമത്തിന്റെ അനുവൃത്തിയെ അംഗീകരിക്കേണ്ടതാണ്.

സമാധാനം :— ശുക്തിയിലുള്ള രജതഭ്രമം നിരുപാധികമാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് ശുക്തിയുടെ ജ്ഞാനത്തിന്ന് രജതഭ്രമത്തെ നിവർത്തിക്കുന്നതിൽ ഒരു പ്രതിബന്ധകവുമില്ല. ആ ശുക്തിജ്ഞാനം കൊണ്ട് നിവൃത്തമായ രജതഭ്രമം പിന്നീട് അനുവർത്തിപ്പാനും തരമില്ല. ദേഹാഭിമാനം മുതലായത് സോപാധികഭ്രമമാകുന്നു. ഇവിടെ ഉപാധി പ്രാരബ്ധകർമ്മമാകുന്നു. ആത്മജ്ഞാനംകൊണ്ട് അജ്ഞാനം നിവൃത്തമായാലും പ്രാരബ്ധകർമ്മമാകുന്ന ഉപാധിയിരിക്കുംവരെ ജ്ഞാനിയിൽ ബാധിതാനുവൃത്തിയായി ദേഹാഭിമാനാദികൾ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നതാണ്. അഥവാ— ആത്മജ്ഞാനം കൊണ്ട് അജ്ഞാനം നിവൃത്തമായാലും ആ അജ്ഞാനത്തിന്റെ

ലേശമാത്രം അവശേഷിച്ചുനില്ക്കുന്നു. അതിനെ ലേശാവിദ്യ യെന്നു പറയുന്നു. ആ അജ്ഞാനലേശത്തിൻെറ അനുവൃത്തികൊണ്ടു ജ്ഞാനിക്കു പ്രാരബ്ധകർമ്മഫലത്തെ അനുഭവിക്കേണ്ടിവരുന്നു. ഇതു ശാസ്ത്രാന്തര സമ്മതവുമാണ് :—

'ദ്വൈതച്ഛായാ രക്ഷണീയാസ്തി ലേശ—
ശ്ചാസ്മിന്നർത്ഥേ സ്വാനുഭൂതിഃ പ്രമാണം'

ആത്മജ്ഞാനംകൊണ്ട് അജ്ഞാനം നിവർത്തിച്ചാലും ആഭാസമാത്രമായ ദ്വൈതത്തിൻെറ രക്ഷക്കുവേണ്ടി അജ്ഞാനത്തിൻെറ ലേശം അവശേഷിക്കുന്നു. ഇതിന്നു സ്വാനുഭവം പ്രമാണമാണ്.

ശങ്ക :— ആത്മജ്ഞാനംകൊണ്ടു നിവൃത്തമായ അജ്ഞാനം ലേശം അവശേഷിക്കുന്നുവെന്നു പറഞ്ഞതിൽ അജ്ഞാനത്തിൻെറ ലേശം എന്നതു എന്താകുന്നു? അതായത്—അജ്ഞാനത്തിൻെറ ഏതാനും അവയവമോ അല്ല അതിൻെറ ശക്തിയോ? അവയവമാണെങ്കിൽ അതു സംഭാവ്യമേയല്ല. എന്തെന്നാൽ—വേദാന്ത സിദ്ധാന്തത്തിൽ അജ്ഞാനത്തെ നിരവയവമായും സാവയവമായും അംഗീകരിച്ചിട്ടില്ല. രണ്ടിൽനിന്നും വിലക്ഷണമായ അനിർവ്വചനീയമായിട്ടാണു അംഗീകരിച്ചിട്ടുള്ളതു. അജ്ഞാനത്തെ സാവയവമാക്കി സ്വീകരിച്ചുംകൊണ്ടു അജ്ഞാനത്തിൻെറ അവയവത്തെ ലേശമായി സ്വീകരിച്ചാലും ആത്മജ്ഞാനംകൊണ്ടു അജ്ഞാനമാകുന്ന അവയവിയുടെ നിവൃത്തിക്കുശേഷം അവയവത്തിൻെറ അനുവൃത്തി സംഭവിക്കത്തക്കതല്ല.

ഇനി അജ്ഞാനശക്തിയേയാണു ലേശമെന്നു പറഞ്ഞതെന്ന രണ്ടാംപക്ഷവും സ്വീകാര്യമല്ല. എന്തെന്നാൽ—ആത്മജ്ഞാനംകൊണ്ടു ആ ശക്തിയോടുകൂടിയ അജ്ഞാനം നശിച്ചശേഷം അജ്ഞാനമാകുന്ന ആശ്രയമില്ലാതെ ആ ശക്തി ഇരിക്കുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ടു അജ്ഞാനലേശത്തിൻെറ അനുവൃത്തിയാൽ ജ്ഞാനിക്കു പ്രാരബ്ധകർമ്മത്തെ അനുഭവിപ്പാൻ വഴിയില്ല.

സമാധാനം:— ആത്മജ്ഞാനംകൊണ്ടു ആവരണശക്തിയും താദാത്മ്യാധ്യാസവും രണ്ടും നിവർത്തിക്കുന്നു. വിക്ഷേപശക്തിയോടുകൂടിയ അജ്ഞാനം ആത്മജ്ഞാനാനന്തരവും ഇരിക്കുന്നു. ആ വിക്ഷേപശക്തിയോടുകൂടിയ അജ്ഞാനത്തെയാണു ലേശമെന്നു പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതു. ആവരണശക്തിക്കു ആത്മജ്ഞാനത്തോടു വിരോധമുള്ള

തുപോലെ വിക്ഷേപശക്തിക്കില്ല. അതുകൊണ്ട് വിക്ഷേപശക്തിയോടുകൂടിയ അജ്ഞാനത്തിന്റെ അനുവൃത്തികൊണ്ട് ജ്ഞാനിക്ക് പ്രാരബ്ധകർമ്മത്തെ അനുഭവിക്കാവുന്നതാണ്.

ശങ്ക:— വിക്ഷേപശക്തിയോടുകൂടിയ അജ്ഞാനംകൊണ്ട് ജ്ഞാനി പ്രാരബ്ധത്തെ അനുഭവിക്കുന്നതുപോലെതന്നെ ജന്മാന്തരത്തേയും പ്രാപിക്കുന്നതിൽ എന്താണ് വിരോധം?

സമാധാനം:— ജ്ഞാനിയുടെ ജന്മാന്തരപ്രാപ്തിക്ക് ഒരു കാരണവുമില്ല. എന്തെന്നാൽ—അജ്ഞാനം സ്വസ്വരൂപേണ ജന്മത്തിന്ന് കാരണമാകുന്നില്ല. പിന്നെ ധർമ്മാധർമ്മങ്ങളാണ് അവന്റെ ജന്മത്തിന്ന് കാരണമാകേണ്ടത്. ധർമ്മാധർമ്മങ്ങളും സഞ്ചിതരൂപമായിട്ടുതന്നെ ജന്മകാരണങ്ങളാകേണ്ടതാണ്. സഞ്ചിതങ്ങളായ ധർമ്മാധർമ്മങ്ങളുടെ സ്ഥിതിക്കുള്ള കാരണം ആവരണശക്തിയോടുകൂടിയ അജ്ഞാനമാകുന്നു. ആ അജ്ഞാനത്തിന്ന് ആത്മജ്ഞാനംകൊണ്ട് നിവൃത്തിയുണ്ടായിരിക്കെ അതോടുകൂടി സഞ്ചിതകർമ്മവും നശിക്കുന്നതാണ്. കൂടാതെ—ആത്മജ്ഞാനാനന്തരം ചെയ്യു ആഗാമികർമ്മങ്ങളുടെ ലേപം (സംബന്ധം) ആത്മജ്ഞാനിക്കുണ്ടാകുന്നതുമല്ല. പ്രാരബ്ധകർമ്മം ഭോഗംകൊണ്ടും നശിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ ശരീരത്തിന്റെ ഉൽപത്തിക്കുള്ള കാരണമില്ലാത്തതുകൊണ്ടുതന്നെ ജ്ഞാനിക്ക് ജന്മാന്തരപ്രാപ്തി സംഭവിക്കുന്നതല്ല. അഗ്നികൊണ്ടു ദഗ്ധമായ വ്രീഹിയവാദിബീജം ഭക്ഷണത്തിനുപയുക്തമാണെങ്കിലും അങ്കുരത്തിന്നു കാരണമാകാത്തതുപോലെ വിക്ഷേപശക്തിയോടുകൂടിയ അജ്ഞാനം ജ്ഞാനിക്ക് പ്രാരബ്ധകർമ്മത്തിന്റെ ഫലത്തെ അനുഭവിപ്പാൻ ഉപയുക്തമായ വിഷയദർശനത്തിന്ന് കാരണമാണെങ്കിലും ജന്മാന്തരത്തിന്ന് ഹേതുവാകുന്നതല്ല.

കൂടാതെ—ആത്മജ്ഞാനംകൊണ്ട് ആവരണശക്തിയോടുകൂടിയ അജ്ഞാനം നിവർത്തിച്ചശേഷം ഏതു പ്രാരബ്ധകർമ്മത്തിന്റെ ഫലത്തെ അനുഭവിക്കേണ്ടതിലേക്ക് വിക്ഷേപശക്തിയോടുകൂടിയ അജ്ഞാനത്തിന്റെ ലേശത്തെ രക്ഷിച്ചുവോ ആ പ്രാരബ്ധകർമ്മമാകുന്ന പ്രതിബന്ധത്തിന്റെ നാശശേഷം അജ്ഞാനലേശവും തന്നത്താൻ നിവൃത്തമാകുന്നു. അതിന്റെ നിവൃത്തിക്കുവേണ്ടി പിന്നെയും ആത്മജ്ഞാനത്തിന്റെയോ മറ്റോ അപേക്ഷയില്ല. എന്തെന്നാൽ അജ്ഞാനലേശത്തിന്റെ സ്ഥിതിക്ക് പ്രയോജകമായ ആവരണ

ശക്തിയോടുകൂടിയ അജ്ഞാനം ആത്മജ്ഞാനംകൊണ്ട് മുമ്പുതന്നെ നിവൃത്തമായിരിക്കുന്നു. ആത്മജ്ഞാനംകൊണ്ട് അജ്ഞാനത്തിന്റെ നിവൃത്തിയുണ്ടായെങ്കിലും മേൽപറഞ്ഞ അജ്ഞാനലേശത്തിന്റെ അനുവൃത്തികൊണ്ട് ജ്ഞാനിക്ക് പ്രാരബ്ധകർമ്മത്തെ അനുഭവിക്കാവുന്നതാണ്.

അഥവാ—ഇങ്ങനെ ഒരു വ്യവസ്ഥ ഇവിടെ ചെയ്യാം. ആത്മാവിന്റെ ആവരണവും അഹങ്കാരാദികളോടുകൂടിയുള്ള ആത്മാവിന്റെ താദാത്മ്യാധ്യാസവും കേവലം അജ്ഞാനംകൊണ്ടുതന്നെ ഉണ്ടായിട്ടുള്ളതാണ്. എന്തെന്നാൽ—ആത്മജ്ഞാനമുണ്ടാവുന്നതോടുകൂടി അവ രണ്ടും നിവർത്തിക്കുന്നു. വിക്ഷേപമാകട്ടെ കർമ്മസഹിതമായ അവിദ്യയെക്കൊണ്ടുണ്ടായതാണ്. അതുകൊണ്ട് ബ്രഹ്മവിദ്യ അവിദ്യയെ നിവർത്തിച്ചാലും പ്രാരബ്ധകർമ്മത്തിന്റെ നാശംവരെ വിക്ഷേപം നശിക്കുന്നില്ല. വിക്ഷേപം സോപാധികഭ്രമമാകയാൽ കർമ്മസഹിതമായ വിക്ഷേപശക്തിയോടുകൂടിയ അജ്ഞാനം തന്നെയാണ് അവിടെ ഉപാധിയായിരിക്കുന്നത്. ഫലഭോഗംകൊണ്ട് പ്രാരബ്ധകർമ്മം നശിക്കുമ്പോൾ വിക്ഷേപശക്തിയോടുകൂടിയ അജ്ഞാനവും തന്നത്താൻ നശിക്കുന്നതാണ്. അതിന്റെ നിവൃത്തിക്കുവേണ്ടി പ്രത്യേകം ജ്ഞാനത്തേയോ യോഗത്തേയോ ആശ്രയിക്കേണ്ടതില്ല. എണ്ണയും തിരിയും നശിച്ച ദീപം താനെ നശിക്കുന്നതുപോലെ ആത്മജ്ഞാനംകൊണ്ട് ആവരണശക്തിയോടുകൂടിയ അജ്ഞാനവും സഞ്ചിതകർമ്മങ്ങളും ഫലഭോഗംകൊണ്ട് പ്രാരബ്ധകർമ്മവും നിവർത്തിച്ചാൽ വിക്ഷേപശക്തിയോടുകൂടി അജ്ഞാനം തന്നത്താൻ നിവർത്തിക്കുന്നതാണ്. ഗ്രന്ഥാന്തരങ്ങളും ഇതിനെ സമ്മതിക്കുന്നു :—

"അവിദ്യാവൃതിതാദാത്മ്യേ
വിദ്യയൈവ വിനശ്യതഃ
വിക്ഷേപസ്യ സ്വരൂപം തു
പ്രാരബ്ധക്ഷയമീക്ഷതേ."

അവിദ്യാകൃതമായ ആവരണവും അഹങ്കാരാദികളോടുകൂടിയുള്ള ആത്മാവിന്റെ താദാത്മ്യാധ്യാസവും 'അഹംബ്രഹ്മാസ്മി' എന്ന ജ്ഞാനംകൊണ്ടുതന്നെ നശിക്കുന്നു. വിക്ഷേപസ്വരൂപമാകട്ടെ പ്രാരബ്ധകർമ്മത്തിന്റെ നാശത്തെ നോക്കിനിൽക്കുന്നു. അതായത് പ്രാരബ്ധകർമ്മം നശിക്കുന്നതിന്നുമുമ്പ് വിക്ഷേപത്തിന്റെ സ്വരൂപം

നശിക്കുന്നില്ല. എന്നാൽ പ്രാരബ്ധകർമ്മം നശിക്കുന്നതോടുകൂടി അതു നശിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

ഇത്രയും പറഞ്ഞതുകൊണ്ട് അർത്ഥമിതാണ്. സിദ്ധമായ ജ്ഞാനിയുടെ വിഷയാനുഭവം സ്ഫടികത്തിലുള്ള ലോഹിതഭ്രമംപോലെ സോപാധികഭ്രമമാകുന്നു. ആ വിഷയാനുഭവം ആത്മജ്ഞാനത്തിന്ന് വിരോധിയല്ല. അതുകൊണ്ട് ആത്മജ്ഞാനത്താൽ അജ്ഞാനം നിവൃത്തമായതിൻെറശേഷം പ്രാരബ്ധകർമ്മംവഴിക്ക് പ്രാപ്തമായ അന്നപാനാദിവിഷയങ്ങളെ അനുഭവിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നാലും ജ്ഞാനി അഖണ്ഡൈകരസ സച്ചിദാനന്ദരൂപേണതന്നെ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നു. അതുകൊണ്ട് മുമ്പുപറഞ്ഞ ആത്മജ്ഞാനത്തിൻെറ ഈ ഫലം സംഭവിക്കത്തക്കതുതന്നെ.

ഇപ്പറഞ്ഞ ഫലം ശാരീരകമീമാംസാശാസ്ത്രത്തിലെ ചതുർത്ഥാധ്യായംകൊണ്ടു സിദ്ധമാകുന്നു. അവിടെ ഒന്നാമധ്യായംകൊണ്ട് ശ്രവണത്തേയും രണ്ടാമധ്യായംകൊണ്ട് മനനത്തേയും മൂന്നാമധ്യായംകൊണ്ട് നിദിധ്യാസനത്തേയും നാലാമധ്യായംകൊണ്ട് ആത്മസാക്ഷാൽകാരമാകുന്ന ഫലത്തേയും വിചാരംചെയ്തിരിക്കുന്നു എന്ന് സാമ്പ്രദായികാചാര്യന്മാർ സ്വീകരിച്ചുവരുന്നു. ചില ഗ്രന്ഥകാരന്മാരിങ്ങനെ പറയുന്നു:— അതായത്— ശ്രോത്രിയനായി ബ്രഹ്മനിഷ്ഠനായിരിക്കുന്ന ഗുരുവിൻെറ മുഖത്തിൽനിന്നു് ശാരീരകമീമാംസാശാസ്ത്രം (നാലധ്യായം) മുഴുവനും പഠിക്കുക എന്നതിനെ ശ്രവണമെന്നും പഠിച്ച ശാസ്ത്രത്തിൻെറ അർത്ഥത്തെ യുക്തികൊണ്ടു ചിന്തിക്കുകയെന്നതിനെ മനനമെന്നും മനനം ചെയ്തിട്ടുള്ള ശാസ്ത്രാർത്ഥത്തെ ചിത്തത്തിൽ പിന്നേയും പിന്നേയും ആവർത്തിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുകയെന്നതിനെ നിദിധ്യാസനമെന്നും പറയുന്നു. ഇങ്ങനെ ശ്രവണ മനന നിദിധ്യാസനങ്ങളെച്ചെയ്താൽ അവന്നു് 'അഹംബ്രഹ്മാസ്മി' എന്ന സാക്ഷാൽകാരമാകുന്ന ഫലം ലഭിക്കുന്നു എന്നു്.

ശങ്ക:— ഉപനയനമാകുന്ന സംസ്കാരമില്ലാത്തതിനാൽ വേദാന്തശാസ്ത്രാധ്യയനത്തിന്നു് അധികാരമില്ലാത്ത മൈത്രേയി മുതലായ സ്ത്രീകൾക്കും വിദുരൻ മുതലായ ശൂദ്രർക്കും ശ്രുതിസ്മൃതീതിഹാസപുരാണങ്ങളിൽ ആത്മജ്ഞാനമുണ്ടായതായിപ്പറഞ്ഞുകാണുന്നു. കൂടാതെ— വേദാന്തശാസ്ത്രത്തിന്നു് അനധികാരികളായ ജനകൻ, ജഡഭരതൻ മുതലായവർക്കും ശാരീരകമീമാംസാശാസ്ത്ര ശ്രവണാദികളില്ലാതെതന്നെ കേവലം സിദ്ധഗീതാദികളുടെ ശ്രവണം മാത്രംകൊണ്ടു് ആത്മ

ജ്ഞാനമുണ്ടായതായിപ്പറയുന്നു. അതുകൊണ്ടു് ശാരീരകമീമാംസാ ശാസ്ത്രം മുഴുവൻ പഠിച്ചതുകൊണ്ടു് ശ്രവണം സിദ്ധമായെന്നു് മുൻപറഞ്ഞ നിയമം ശരിയല്ല.

സമാധാനം:— അന്തഃകരണശുദ്ധിയുള്ള വിദ്വാനോ അവിദ്വാനോ ആയ മുഖ്യാധികാരിക്കു് ജീവബ്രഹ്മൈക്യത്തെ പ്രതിപാദിക്കുന്ന ഒരു ശ്ലോകംകൊണ്ടോ അരശ്ലോകംകൊണ്ടോ മാത്രം ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരമുണ്ടാകുന്നതാണു്. ഈ പദത്തിന്നു് ഈ അർത്ഥത്തെ ബോധിപ്പിക്കുവാൻ ശക്തിയുണ്ടു്, ഈ പദത്തിന്നു് ഈ അർത്ഥത്തിൽ ലക്ഷണയുണ്ടു്; എന്നിങ്ങനെ പദപദാർത്ഥങ്ങളുടെ ശക്തിയും ലക്ഷണയുമാകുന്ന സംഗതിയുടെ ജ്ഞാനമുള്ള പുരുഷനെ 'വിദ്വാൻ' എന്നും അതില്ലാത്തവനെ അവിദ്വാൻ എന്നും പറയുന്നു. സഗുണ ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരംവരെ ഉപാസന ചെയ്തിട്ടുള്ളവനെ മുഖ്യാധികാരിയെന്നു പറയാം. അഥവാ—പൂർവ്വജന്മത്തിൽ ശ്രവണ മനനാദി സാമഗ്രിയോടുകൂടിയിരുന്നിട്ടും ചില പ്രതിബന്ധബലംകൊണ്ടു് പിന്നേയും മനുഷ്യശരീരത്തെ പ്രാപിച്ച പുരുഷനെ മുഖ്യാധികാരിയെന്നു പറയാം. ഇങ്ങനെയുള്ള വിദ്വാനായ മുഖ്യാധികാരിക്കും അവിദ്വാനായ മുഖ്യാധികാരിക്കും ആത്മജ്ഞാനം ഉണ്ടാകേണ്ടതിലേക്കു് സമ്പൂർണ്ണശാസ്ത്രത്തെ ശ്രവിക്കണമെന്നില്ല. വാക്യശ്രവണംകൊണ്ടു മാത്രം അവക്കു് ആത്മസാക്ഷാൽകാരമുണ്ടാകുന്നതാണു്.

ശങ്ക:— ഇപ്പറഞ്ഞപ്രകാരം വിദ്വാനായ മുഖ്യാധികാരിക്കു് വാക്യമാത്രംകൊണ്ടു് ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരമുണ്ടായിക്കൊള്ളട്ടെ. എന്നാൽ—അവിദ്വാനായ മുഖ്യാധികാരിക്കു് വാക്യമാത്രംകൊണ്ടു് ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരമുണ്ടാവാൻ തരമില്ല.

സമാധാനം:— ശബ്ദത്തിന്റെ ശക്തി അചിന്ത്യമാണു്. അതുകൊണ്ടു് അവിദ്വാനായ മുഖ്യാധികാരിക്കും വാക്യശ്രവണം മാത്രംകൊണ്ടു് ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരമുണ്ടാകുന്നതിൽ ദോഷമില്ല. ഉറങ്ങിക്കിടക്കുന്ന ഒരുവന്നു് പൂർവ്വാപരസംബന്ധബോധമില്ലെങ്കിലും മറ്റൊരുവന്റെ വാക്യത്തെമാത്രം ശ്രവിക്കുന്നതോടുകൂടി ഉണർച്ചയുണ്ടാകുന്നു. അതുപോലെ ഇതും സംഭവിക്കുന്നതിൽ ബാധയില്ല. ഇതിന്റെ സാരം ഇതാണു്:— നിദ്രയിൽനിന്നു് ഉണർന്നവന്നു് ഘടാദികളോടുകൂടി ചക്ഷുരാദീന്ദ്രിയങ്ങളുടെ സന്നികർഷമുണ്ടായതിന്റെശേഷം 'അയം ഘടഃ'' (ഇതു് ഘടമാകുന്നു) എന്നിങ്ങനെയുള്ള

ചാക്ഷുഷസാക്ഷാൽകാരമുണ്ടാകുന്നതുപോലെ അനേകജന്മങ്ങളിൽ ചെയ്തിട്ടുള്ള പുണ്യകർമ്മങ്ങളുടെ പരിപാകബലം കൊണ്ട് ഈശ്വരാനുഗ്രഹം സമ്പാദിച്ച ശുദ്ധാന്തഃകരണന്ന് ഒരു ശ്ലോകത്തിന്റെയോ അരശ്ലോകത്തിന്റെയോ വാക്യമാത്രത്തിന്റെയോ ശ്രവണം കൊണ്ടു നിശ്ചയമായും ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരമുണ്ടാകുന്നു. വിക്ഷിപ്തചിത്തനായ ഉന്മാദിക്ക് ഘടാദിപദാർത്ഥങ്ങളോടുകൂടി ചക്ഷുരാദീന്ദ്രിയങ്ങളുടെ സംബന്ധമുണ്ടായാലും ഘടാദികളിൽ വിപരീതവ്യവഹാരംമാത്രം കണ്ടുവരുന്നതുപോലെ സ്വസ്ഥചിത്തനായ പുരുഷന്നും ഇന്ദ്രിയാർത്ഥസന്നികർഷത്തിന്നുശേഷം വിപരീതവ്യവഹാരംതന്നെയുണ്ടാകുമെന്ന് കല്പിക്കുന്നത് ശരിയല്ല. ഇപ്രകാരം വിഷയപ്രാപ്തിയിൽ ഇച്ഛയോടുകൂടിയവനും രാജസതാമസവൃത്തികളെക്കൊണ്ട് സ്ഥൂലമായ ചിത്തത്തോടുകൂടിയവനും ആയ പണ്ഡിതന്ന് ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരമുണ്ടായിക്കാണാത്തതുകൊണ്ട് മുഖ്യാധികാരികൾക്കും വാക്യമാത്രശ്രവണംകൊണ്ട് ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരം ഉണ്ടാവുന്നത് അസംഭാവ്യമാണെന്നു പറയുന്നത് ശരിയല്ല. അതുകൊണ്ട് മുൻപറഞ്ഞ മുഖ്യാധികാരികൾക്ക് വാക്യമാത്രശ്രവണംകൊണ്ട് ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരമുണ്ടാകുമെന്നതിൽ ഒരു ബാധയുമില്ല.

ശങ്ക:— മുമ്പു പറഞ്ഞപ്രകാരം മുഖ്യാധികാരികൾക്ക് വാക്യമാത്രശ്രവണംകൊണ്ടുതന്നെ ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരമുണ്ടാകുന്നപക്ഷം ശാരീരകമീമാംസാദി ശാസ്ത്രങ്ങളുടെ ആരംഭം അനുപയോഗിയാകയാൽ നിഷ്ഫലമായേക്കാം.

സമാധാനം:— മുൻപറഞ്ഞ മുഖ്യാധികാരികളല്ലാത്ത അമുഖ്യാധികാരികളെ ബോധിപ്പിക്കുവാൻവേണ്ടി ശാരീരകമീമാംസാദിശാസ്ത്രങ്ങളെ ആരംഭിച്ചതാണ്. അതായത്— അമുഖ്യാധികാരികൾക്ക് വാക്യമാത്രശ്രവണംകൊണ്ട് ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരമുണ്ടാവായ്കയാൽ ശാരീരകമീമാംസാദിഗ്രന്ഥങ്ങളെ പഠിച്ചിട്ടുതന്നെ ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരമുണ്ടാകേണ്ടതായിരിക്കയാൽ അവൎക്കുവേണ്ടി ആ ഗ്രന്ഥങ്ങളെ ആരംഭിച്ചിട്ടുള്ളത് സഫലംതന്നെ.

മുഖ്യാധികാരികൾക്ക് ശ്ലോകംകൊണ്ടോ ശ്ലോകാർദ്ധംകൊണ്ടോ ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരം സംഭവിക്കുമെന്ന് മഹാഭാരതത്തിൽ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്.

'ആത്മാനം വിന്ദതേ യസ്തു
സർവ്വഭൂതഗുഹാശയം
ശ്ലോകേന യദി വാർദ്ധേന
ക്ഷീണം തസ്യ പ്രയോജനം'.

ദേശ കാല വസ്തുപരിച്ഛേദമില്ലാതെ സർവ്വഭൂതങ്ങളുടേയും ബുദ്ധികൾക്ക് സാക്ഷിയായിരിക്കുന്ന സച്ചിദാനന്ദസ്വരൂപമായ ആത്മാവിൻെറ സാക്ഷാൽകാരം ഒരു ശ്ലോകംകൊണ്ടോ അരശ്ലോകം കൊണ്ടോ സമ്പാദിക്കുന്ന ജ്ഞാനിക്ക് സകല പ്രയോജനവും ക്ഷീണമാകുന്നു. അതായത്—മനുഷ്യലോകം മുതൽ ബ്രഹ്മലോകപര്യന്തമുള്ള ലോകങ്ങളിൽ അവന്ന് ഒരു കാര്യവുമില്ല. എല്ലാ ആനന്ദങ്ങളും ബ്രഹ്മാനന്ദത്തിൽ അന്തർഭൂതമാകുന്നു. ആ ബ്രഹ്മാനന്ദത്തെ പ്രാപിച്ചിരിക്കേ ജ്ഞാനിക്ക് ഒരു ലോകത്തിലുമുള്ള ആനന്ദത്തെ ഇച്ഛിക്കേണ്ടതായിട്ടില്ല എന്നു സാരം.

ഇതുതന്നെ നൈഷ്കർമ്മ്യസിദ്ധിയിൽ—
'വാക്യശ്രവണ മാത്രേണ
പിശാച വദവാപ്നയാത്'' ഇത്യാദി വചനംകൊണ്ട് ശ്രീസുരേശ്വരാചാര്യസ്വാമികളും പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് മുഖ്യാധികാരികൾക്ക് കേവലവാക്യശ്രവണംകൊണ്ടുതന്നെ ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരമുണ്ടാകുന്നു.

ശങ്ക :— മുമ്പു പറഞ്ഞ വിദ്വാനും അവിദ്വാനുമായ രണ്ടു മുഖ്യാധികാരികൾക്കും വാക്യം മാത്രംകൊണ്ടുണ്ടായ ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരത്തിന്നു ശേഷം ഒരു കർത്തവ്യവുമില്ലേ ?

സമാധാനം :— രണ്ടു പ്രകാരത്തിലുള്ള മുഖ്യാധികാരികളിൽ അവിദ്വാനായ മുഖ്യാധികാരിക്ക് ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരാനന്തരവും ബ്രഹ്മാകാരവൃത്തി പ്രവാഹമാകുന്ന ധ്യാനനിഷ്ഠ അപേക്ഷിതമാകുന്നു. എന്തെന്നാൽ—അവൻെറ ബുദ്ധി ശാസ്ത്രത്തിൽ സമർത്ഥമല്ലാത്തതുകൊണ്ട് അന്യന്മാരുടെ ഉപദേശത്തിന്ന് അധീനമായിരിക്കകയാൽ വാക്യമാത്രശ്രവണംകൊണ്ട് സാക്ഷാൽകാരമുണ്ടായാലും ഭേദവാദികളുടെ സംസർഗ്ഗാദിദോഷംകൊണ്ട് ഉണ്ടാവാനിടയുള്ള അസംഭാവനാവിപരീത ഭാവനകളെക്കൊണ്ട് തടയപ്പെട്ടുവെന്നുവരാം. അങ്ങനെ തടയപ്പെട്ട അറിവുകൊണ്ട് അജ്ഞാനനിവൃത്തിയും പരമപുരുഷാർത്ഥപ്രാപ്തിയും ഉണ്ടാകുന്നതല്ല. അവിദ്വാ

നായ മുഖ്യാധികാരി ധ്യാനനിഷ്ഠയിൽ ഇരിക്കുന്ന കാലംവരെ ഭേദവാദികളുടെ സംഗം സംഭവിക്കാത്തതുകൊണ്ട് അസംഭാവനയോ വിപരീത ഭാവനയോ ഉണ്ടാകുന്നതല്ല. ഇങ്ങനെ പ്രതിബന്ധശൂന്യമായ ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരംകൊണ്ട് അവിദ്വാനായ മുഖ്യാധികാരിക്ക് അജ്ഞാനനിവൃത്തിയും പരമപുരുഷാർത്ഥപ്രാപ്തിയും അവശ്യം ഉണ്ടാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് അവൻ സാക്ഷാൽകാരത്തിന്നു ശേഷവും ധ്യാനനിഷ്ഠയെ അവശ്യം ആശ്രയിക്കേണ്ടതാകുന്നു.

ഭഗവാൻ ഗീതയിൽ ഇങ്ങനെ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട് :—

'അന്യേ ത്വേവ മജാനന്തഃ
ശ്രുത്വാന്യേഭ്യ ഉപാസതേ
തേഽപി ചാതിതരന്ത്യേവ
മൃത്യും ശ്രുതി പരായണാഃ'

ശാസ്ത്രവിചാരത്തിന്നു തനിച്ച് ശക്തിയില്ലാത്തവർ ശ്രോത്രിയനായി ബ്രഹ്മനിഷ്ഠനായിരിക്കുന്ന ഗുരുവിന്റെ മുഖത്തിൽ നിന്ന് ബ്രഹ്മസ്വരൂപത്തെ ശ്രവണംചെയ്തു് ആ ബ്രഹ്മത്തെ നിരന്തരം ധ്യാനിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നാൽ ഉണ്ടാവുന്ന ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരംകൊണ്ട് ശ്രുതിപരായണന്മാർ അജ്ഞാനത്തെ നശിപ്പിക്കുന്നു.

ഇതേ അർത്ഥത്തെ തന്നെ ധ്യാനദീപത്തിൽ ശ്രീവിദ്യാരണ്യസ്വാമികളും പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു :—

'അത്യന്ത ബുദ്ധിമന്ദ്യാദ്വാ
സാമഗ്ര്യാ വാപ്യ സംഭവാൽ
യോ വിചാരം ന ലഭതേ
ബ്രഹ്മോപാസീത സോഽനിശം
മരണേ ബ്രഹ്മ ലോകേ വാ
തത്വം ജ്ഞാത്വാ വിമുച്യതേ.'

ബുദ്ധിയുടെ അത്യന്തമന്ദത കൊണ്ടോ വിചാരത്തിന്നുള്ള സാമഗ്രിയില്ലാത്തതുകൊണ്ടോ ബ്രഹ്മത്തെ വിചാരിപ്പാൻ സാധിക്കാത്തവൻ നിരന്തര നിർഗ്ഗുണബ്രഹ്മത്തെ ധ്യാനിച്ചുകൊള്ളട്ടെ. അങ്ങനെ ധ്യാനിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നവൻ മരണകാലത്തിലോ ബ്രഹ്മലോകത്തിലോ ആ നിർഗ്ഗുണ ബ്രഹ്മത്തിന്റെ സ്വരൂപ സാക്ഷാൽകാരം കൊണ്ട് മോക്ഷത്തെ പ്രാപിക്കുന്നതാണ്.

കൂടാതെ—ശ്രീ പതഞ്ജലി ഭഗവാനും ഇങ്ങനെ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട് :—

'തതഃ പ്രത്യക് ചേതനാധിഗമോ ƒന്തരായാ ഭാവശ്ച'
ആ പരമാത്മധ്യാനംകൊണ്ടു് പ്രത്യഗാത്മാവിൻെറ സാക്ഷാൽകാരവും അതിന്നുള്ള സകല പ്രതിബന്ധങ്ങളുടെ നിവൃത്തിയും ഉണ്ടാകുന്നു.

അതുകൊണ്ടു് അവിദ്വാനായ അധികാരിക്കു് ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരാനന്തരവും ആ ധ്യാനനിഷ്ഠയുടെ അപേക്ഷ അവശ്യം വേണ്ടതാകുന്നു.

ശങ്ക :— മേൽപറഞ്ഞ പ്രകാരം അവിദ്വാനായ മുഖ്യാധികാരിക്കു് ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരാനന്തരം ധ്യാനനിഷ്ഠയുടെ അപേക്ഷയുണ്ടായിക്കൊള്ളട്ടെ. വിദ്വാനായ മുഖ്യാധികാരിക്കു് ധ്യാനനിഷ്ഠയുടെ അപേക്ഷയുണ്ടോ ?

സമാധാനം :— നിങ്ങൾ എല്ലാ വിദ്വാന്മാരായ അധികാരികളേയും പററി ചോദിച്ചുവോ അല്ല, ഏതാനും വിദ്വദധികാരികളെപ്പററി ചോദിച്ചുവോ ? ഏതാനും ചിലരെപ്പററിയാണെങ്കിൽ അപേക്ഷയില്ലെന്ന നിങ്ങളുടെ പക്ഷത്തെ ഞങ്ങളും സമ്മതിക്കുന്നു. ഒന്നാമത്തെ പക്ഷമാണെങ്കിൽ അതു ഞങ്ങൾക്കു സമ്മതമല്ല. എന്തെന്നാൽ ന്യായം, മീമാംസ മുതലായ നാനാ ശാസ്ത്രങ്ങളെ വിചാരംചെയ്തതുകൊണ്ടും മുൻജന്മങ്ങളിൽ ചെയ്തിട്ടുള്ള പാപകർമ്മബലം കൊണ്ടും സംശയഭാവന മുതലായവയാൽ ഗ്രസ്തന്മാരായ പണ്ഡിതജനങ്ങൾക്കു് വേദാന്തവിചാരം കൊണ്ടുണ്ടായിട്ടുള്ള ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരം അപ്രാമാണ്യശങ്കകളെക്കൊണ്ടു് ദൂഷിതമായിട്ടുതന്നെയിരിക്കും. അതുകൊണ്ടു് അവരുടെ ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരം അജ്ഞാനത്തെ നിവർത്തിപ്പാൻ സമർത്ഥമാകുന്നില്ല. ഇങ്ങനെയുള്ള പണ്ഡിതന്മാരുടെ സംശയ വിപരീതഭാവനകളാകുന്ന പ്രതിബന്ധങ്ങളുടെ നിവൃത്തിക്കുവേണ്ടി ധ്യാനനിഷ്ഠ അവക്കും അവശ്യം അപേക്ഷിതമായിട്ടുതന്നെയിരിക്കുന്നു. ധ്യാനനിഷ്ഠകൊണ്ടു് പ്രതിബന്ധം നിവർത്തിച്ചാൽ പ്രതിബന്ധശൂന്യമായ ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരംകൊണ്ടു് മോക്ഷമാകുന്ന പരമപുരുഷാർത്ഥത്തെ പ്രാപിക്കുകയും ചെയ്യാം.

ഈശ്വരാനുഗ്രഹംകൊണ്ടു് അസംഭാവന മുതലായ പ്രതിബന്ധങ്ങളൊന്നുമില്ലാത്ത വിദ്വദധികാരികൾക്കു് ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരാനന്തരം ധ്യാനനിഷ്ഠയുടെ അപേക്ഷയില്ലതാനും.

ധ്യാനം ബ്രഹ്മനിഷ്ഠക്ക് കാരണമാണെന്ന് ശ്രീ വ്യാസ ഭഗവാൻ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. സൂത്രം :—

'അപി സംരാധനേ പ്രത്യക്ഷാനുമാനാഭ്യാം'
അധികാരി പുരുഷൻ ധ്യാനകാലത്തിൽ ചിത്തൈകാഗ്രതകൊണ്ട് സ്വാത്മരൂപേണ ബ്രഹ്മത്തെ സാക്ഷാൽകരിക്കുന്നു.

ശ്രുതിസ്മൃതികളും ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരം ധ്യാനംകൊണ്ടു തന്നെയുണ്ടാകുന്നതായിപ്പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട് :—

ശ്രുതി :— 'ജ്ഞാനപ്രസാദേന വിശുദ്ധസത്വ—
സ്തതസ്തു തം പശ്യതി നിഷ്കലം ധ്യായമാനഃ'
'കശ്ചിദ്ധീരഃ പ്രത്യഗാത്മാന മൈക്ഷദാവൃത്ത
ചക്ഷുര മൃതത്വ മിച്ഛൻ'
അന്തഃകരണശുദ്ധിയുള്ളവൻ നിർഗ്ഗുണബ്രഹ്മത്തെ ധ്യാനം ചെയ്തുംകൊണ്ട് അതിനെ സാക്ഷാൽകരിക്കുന്നു.

ബാഹ്യങ്ങളായ രൂപാദിവിഷയങ്ങളിൽനിന്ന് ചക്ഷുരാദീന്ദ്രിയങ്ങളെ നിവർത്തിച്ച ധ്യാനനിഷ്ഠപുരുഷൻ മാത്രമാണ് മോക്ഷത്തെ ആഗ്രഹിച്ചുംകൊണ്ട് പ്രത്യഗാത്മാവിനെ സാക്ഷാൽകരിക്കുന്നത്.

സ്മൃതി :— 'യം വിനിദ്രാ ജിതശ്വാസാഃ
സന്തുഷ്ടാഃ സംജിതേന്ദ്രിയാഃ
ജ്യോതിഃ പശ്യന്തി യുഞ്ജാനാ—
സ്തസ്മൈ യോഗാത്മനേ നമഃ'
നിദ്രയെ വിട്ടവരും പ്രാണായാമംകൊണ്ട് ശ്വാസത്തെ ജയിച്ചവരും കിട്ടിയതുകൊണ്ട് സന്തോഷിക്കുന്നവരും ഇന്ദ്രിയങ്ങളെ ജയിച്ചവരും ആയ പുരുഷന്മാർ ധ്യാനയോഗത്തെ ചെയ്തുംകൊണ്ട് ഏതു് പരമാത്മജ്യോതിസ്സിനെ സാക്ഷാൽകരിക്കുന്നുവോ ആ യോഗസ്വരൂപമായ പരമാത്മാവിന്നായിക്കൊണ്ടു് നമസ്കാരം.

കൂടാതെ ഗ്രന്ഥാന്തരത്തിലും ഇങ്ങനെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു:—
'ബഹുവ്യാകുലചിത്താനാം
വിചാരാത്തത്വധീന്ന ചേൽ

യോഗോ മുഖ്യസ്തത സ്തേഷാം
ധീദപ്പസ്തേന നശ്യതി'.

ബഹുവ്യാകുലമായ ചിത്തത്തോടുകൂടിയവക്ക് വിചാരം ചെയ്തിട്ടും ആത്മജ്ഞാനമുണ്ടാകാത്തപക്ഷം ധ്യാനമാകുന്ന യോഗംതന്നെയാണ് അവക്ക് മുഖ്യമായ സാധനം. അതുകൊണ്ട് അവരുടെ ബുദ്ധിയിലുള്ള സംശയാദിദോഷങ്ങൾ നിവൎത്തിക്കുന്നതാണ്.

ശങ്ക:— മുമ്പു പറഞ്ഞ പ്രകാരം സംശയഭാവന മുതലായവയോടുകൂടിയ പുരുഷൻ അവയുടെ നിവൃത്തിക്കവേണ്ടി ധ്യാനത്തെ ചെയ്തുകൊള്ളട്ടെ. ഇവയൊന്നുമില്ലാത്ത ജ്ഞാനിയും ധ്യാനം ചെയ്തു വരുന്നതായിക്കാണുന്നു. അതെന്തിനാണ്?

സമാധാനം:— സംശയഭാവന, വിപരീതഭാവന ഇവയൊന്നുമില്ലാത്ത ജ്ഞാനി 'അഹംബ്രഹ്മാസ്മി' എന്ന വൃത്തികളുടെ പ്രവാഹമാകുന്ന ധ്യാനം ചെയ്യുമ്പോൾ ബാഹ്യവിക്ഷേപത്തിന്റെ നിവൃത്തികൊണ്ട് ബ്രഹ്മാനന്ദമാകുന്ന ദൃഷ്ടസുഖത്തെ വിശേഷമായി അനുഭവിക്കുന്നു. ആ ദൃഷ്ടസുഖത്തിനുവേണ്ടിതന്നെ ജ്ഞാനിയും ധ്യാനത്തെ ചെയ്യുന്നു. മറ്റൊരു പ്രയോജനവും അവന്നില്ല. എന്തെന്നാൽ— സംശയഭാവന, വിപരീതഭാവന എന്ന പ്രതിബന്ധങ്ങളുടെ നിവൃത്തിയും ആത്മാവിന്റെ സാക്ഷാൽകാരവും ജ്ഞാനിക്ക് മുമ്പുതന്നെ സിദ്ധിച്ചുകഴിഞ്ഞിരിക്കുന്നു. പരിശേഷിച്ച ആ ധ്യാനഫലം ദൃഷ്ടസുഖം മാത്രമാണ്.

ഗീതയിൽ ശ്രീ ഭഗവാൻ ഇങ്ങനെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു:—
അനന്യാശ്ചിന്തയന്തോ മാം
യേ ജനാഃ പൎയ്യുപാസതേ
തേഷാം നിത്യാഭിയുക്താനാം
യോഗക്ഷേമം വഹാമ്യഹം'.

പരമേശ്വരനായ എന്നിൽനിന്നു് ഭിന്നങ്ങളായ മായികപദാൎത്ഥങ്ങളിൽ രാഗിക്കാതെ പ്രത്യഗഭിന്നനായ പരമാത്മാവാകുന്ന എന്നെത്തന്നെ ചിന്തിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന സാധനചതുഷ്ടയസമ്പന്നന്മാരായ ഏത് അധികാരിപുരുഷന്മാർ നിൎഗ്ഗുണനായ എന്നെ നിരന്തരം ധ്യാനിക്കുന്നുവോ അതായത്— വിജാതീയവൃത്തികളെത്തള്ളി സജാതീയവൃത്തികളുടെ പ്രവാഹമാകുന്ന ധ്യാനത്തെ ചെയ്തുകൊണ്ടിരിക്കുന്നുവോ ധ്യാനപരായണന്മാരായ ആ തത്വജ്ഞന്മാരുടെ യോഗത്തേയും

ക്ഷേമത്തേയും പരമേശ്വരനായ ഞാൻ പരിരക്ഷിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. ഇവിടെ അപ്രാപ്തമായ അർത്ഥത്തിന്റെ പ്രാപ്തിയെ 'യോഗ'മെന്നും പ്രാപ്തമായ അർത്ഥത്തിന്റെ പരിരക്ഷണത്തെ 'ക്ഷേമ'മെന്നും പറയുന്നു.

ശങ്ക :— അഖണ്ഡൈകരസാനന്ദസ്വരൂപമായ ബ്രഹ്മത്തിൽ നിഷ്ഠയോടുകൂടിയ ജ്ഞാനിക്ക് അപ്രാപ്തമായ ഒരാനന്ദവുമില്ല. എന്തെന്നാൽ—മനുഷ്യലോകം മുതൽ ബ്രഹ്മലോകംവരേയുള്ള എല്ലാ ആനന്ദങ്ങളും ബ്രഹ്മാനന്ദത്തിൽ അന്തർഭൂതങ്ങളാകുന്നു. ബ്രഹ്മാനന്ദം ജ്ഞാനിക്ക് സ്വാത്മരൂപേണ നിത്യപ്രാപ്തവുമാണ്. കൂടാതെ—ഉൽപത്തിയും വിനാശവും ഇല്ലാത്തതിനാൽ ബ്രഹ്മാനന്ദത്തിന്റെ രക്ഷണവും അനാവശ്യം തന്നെ. അനിത്യവസ്തുക്കളെ മാത്രമാണ് രക്ഷിച്ചുകാണുന്നത്. അതുകൊണ്ട് പരമേശ്വരൻ ജ്ഞാനികളുടെ യോഗക്ഷേമങ്ങളെ വഹിക്കുന്നുവെന്ന ഭഗവദ്വചനം എങ്ങനെ ശരിപ്പെടും?

സമാധാനം:— ജ്ഞാനികൾക്ക് ഒരപ്രാപ്താംശവുമില്ല. കൂടാതെ—ബ്രഹ്മാനന്ദം അവക്ക് നിത്യപ്രാപ്തവുമാണ്. അതുകൊണ്ട് ജ്ഞാനികൾക്ക് ഒരു യോഗക്ഷേമവും ഇല്ല. എന്നിരുന്നാലും ഇവിടെ യോഗക്ഷേമശബ്ദംകൊണ്ട് ഈ അർത്ഥത്തെ ഗ്രഹിക്കേണ്ടതാകുന്നു. അതായത്—ദേഹം മുതലായ എല്ലാ അനാത്മപദാർത്ഥങ്ങളിലും ഉള്ള ആത്മത്വബുദ്ധിയുടെ പരിത്യാഗംകൊണ്ട് ജ്ഞാനിയുടെ ബ്രഹ്മാനന്ദരൂപേണയുള്ള സ്ഥിതിയെ 'യോഗ'മെന്നും പ്രബലമായ പ്രാരബ്ധത്തിന്റെ സംബന്ധംകൊണ്ട് ബ്രഹ്മനിഷ്ഠയിൽനിന്നുള്ള പ്രച്യുതിയുടെ അഭാവത്തെ 'ക്ഷേമം' എന്നും പറയുന്നു. ഇപ്രകാരമുള്ള യോഗക്ഷേമങ്ങൾ ജ്ഞാനിയിലും സംഭവിക്കാവുന്നതുകൊണ്ട് 'യോഗക്ഷേമം വഹാമ്യഹം' എന്ന വചനംകൊണ്ട് ശ്രീഭഗവാൻ ഈ യോഗത്തേയും ക്ഷേമത്തേയുമാണ് വിവക്ഷിച്ചിട്ടുള്ളതെന്നു ധരിക്കേണ്ടതാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് ധ്യാനനിഷ്ഠയോടുകൂടിയ ജ്ഞാനികൾക്ക് നിരന്തരമായ ദൃഷ്ടസുഖം ലഭിക്കുന്നുവെന്ന അർത്ഥം ഈ ഗീതാവാക്യത്തിൽനിന്നു സിദ്ധമായിരിക്കുന്നു. കൂടാതെ—

'മച്ചിത്താ മദ്ഗതപ്രാണാ
ബോധയന്തഃ പരസ്പരം
കഥയന്തശ്ച മാം നിത്യം

തുഷ്യന്തി ച രമന്തി ച' എന്ന ശ്ലോകംകൊണ്ടു് ശ്രീ ഭഗവാൻ ഇതേ അർത്ഥത്തെത്തന്നെ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്.

ശങ്ക:— മുമുക്ഷുജനങ്ങൾക്കുവേണ്ടി ശ്രവണാദികളുടെ അവശ്യകർത്തവ്യതയെ ബോധിപ്പിക്കുന്ന വിധിയെപ്പോലെ സംശയവിപരീതഭാവനകളില്ലാത്ത ജ്ഞാനികൾക്കും ധ്യാനത്തിന്റെ അവശ്യകർത്തവ്യതയെ ബോധിപ്പിക്കുന്ന വിധി എന്തുകൊണ്ടില്ല? അതായതു്—ജ്ഞാനികൾ ആ ധ്യാനത്തെ അവശ്യം ചെയ്യണം എന്നിങ്ങനെ വേദത്തിന്റെ കല്പന എന്തുകൊണ്ടില്ല?

ഇനി ജ്ഞാനിക്കു് ധ്യാനത്തെ വിധിക്കുന്ന ഒരു വേദവാക്യവുമില്ലാത്തതുകൊണ്ടു് അവനു ധ്യാനത്തെ സംബന്ധിച്ച വിധിയില്ല എന്നു നിങ്ങൾ പറയുന്നതും ശരിയല്ല, എന്തെന്നാൽ—

'ത മേവ ധീരോ വിജ്ഞായ
പ്രജ്ഞാം കുർവ്വീത ബ്രാഹ്മണഃ'

ധീരനായ ബ്രാഹ്മണൻ പരമാത്മാവിനെ സാക്ഷാൽകരിച്ചതിന്റെ ശേഷം പരമാത്മാവിനെത്തന്നെ ധ്യാനിക്കേണ്ടതാണു് എന്ന ശ്രുതി ജ്ഞാനിക്കും ധ്യാനത്തെ വിധിച്ചിട്ടുണ്ടു്.

ഇനി ഉൽപന്നമായ ആത്മസാക്ഷാൽകാരംകൊണ്ടുതന്നെ ജ്ഞാനിക്കു് മോക്ഷമാകുന്ന പരമപുരുഷാർത്ഥപ്രാപ്തിയുണ്ടാകുന്നതുകൊണ്ടു് ആത്മജ്ഞാനാനന്തരം ചെയ്യുന്ന ധ്യാനം നിഷ്ഫലംതന്നെയാണു് എന്നു നിങ്ങൾ പറയുകയാണെങ്കിൽ അതും ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ—ആധുനികകാലത്തിൽ (ഇപ്പോൾ) ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരമുണ്ടായെങ്കിലും ധ്യാനരഹിതനായ പുരുഷനു് മുമ്പേത്തെ അജ്ഞാനാവസ്ഥയിലുള്ളതുപോലെ സുഖദുഃഖാദികളാകുന്ന സംസാരത്തിന്റെ പ്രതീതി കാണുന്നതുകൊണ്ടു് ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരം മാത്രം കൊണ്ടു് മോക്ഷമാകുന്ന പുരുഷാർത്ഥത്തെ പ്രാപിക്കുന്നതല്ല. എന്നാൽ—ബ്രഹ്മജ്ഞനായ ഗുരുവിനെ ശരണംപ്രാപിച്ചു് ശ്രവണാദികളെക്കൊണ്ടുണ്ടായ ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരംവഴിക്കു് ജീവിച്ചിരിക്കുന്ന കാലമത്രയും ബ്രഹ്മധ്യാനത്തെ അഭ്യസിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നാൽ മാത്രമേ മോക്ഷപ്രാപ്തിയുണ്ടാകയുള്ളു. അതുകൊണ്ടു് മോക്ഷപ്രാപ്തിക്കുവേണ്ടി ജ്ഞാനിയും ജീവാവസാനംവരെ ധ്യാനത്തെ അവശ്യം ചെയ്യേണ്ടതാണു്. ജ്ഞാനി ധ്യാനതൽപരനല്ലാതിരുന്നാൽ യഥേഷ്ടാചരണത്തെ പ്രാപിച്ചു് നരകത്തിൽതന്നെ പോകുന്നു. ഇതിനെ ഗ്രന്ഥാന്തരവും സമ്മതിക്കുന്നുണ്ടു്:—

'നിഃസംഗതാ മുക്തിപദം യതീനാം
സംഗാദശേഷാഃ പ്രഭവന്തി ദോഷാഃ
ആരൂഢയോഗോ ƒപി നിപാത്യതേ ƒധഃ
സംഗേന യോഗീ കിമുതാല്പസിദ്ധിഃ'

വിഷയാസക്തന്മാരായ ബഹിർമ്മുഖന്മാരുടെ സംഗത്തിന്റെ പരിത്യാഗത്തെ നിസ്സംഗതയെന്നു പറയുന്നു. ആ നിസ്സംഗതസന്യാസികൾക്ക് മോക്ഷപ്രാപ്തിക്കുള്ള മാർഗ്ഗമാകുന്നു. എന്തെന്നാൽ—വിഷയാസക്തന്മാരുടെ സംഗംകൊണ്ട് കാമം മുതലായ അനേകം ദോഷങ്ങൾ വന്നുചേരുന്നതാണ്. ആ ദോഷങ്ങളെക്കൊണ്ട് ജ്ഞാനിയും കൂടി അധഃപതിച്ചുപോകുന്നു. പിന്നെ മുമുക്ഷുക്കളുടെ കഥ പറയേണ്ടതുണ്ടോ? അതുകൊണ്ട് യഥേഷ്ടാചരണത്തെ നിവർത്തിപ്പാൻവേണ്ടി സംശയവിപരീതഭാവനകളില്ലാത്ത ജ്ഞാനിയും ജീവിതകാലം മുഴുവൻ ബ്രഹ്മധ്യാനം അവശ്യം ചെയ്യേണ്ടതാകുന്നു.

സമാധാനം:— സംശയവിപരീത ഭാവങ്ങളില്ലാത്ത ജ്ഞാനി ധ്യാനിക്കേണമെന്നതിന്ന് ഒരു വിധിയുമില്ല. എന്തെന്നാൽ—ദൃഢമായ അധ്യാസംകൊണ്ട് ദേഹാഭിമാനമുള്ളവന്നു മാത്രമാണ് സ്വാത്മാവിൽ കർത്തൃത്വാദിബുദ്ധിയുണ്ടാകുന്നത്. അവൻ തന്നെയാണ് ശാസ്ത്രത്തിലെ വിധിക്കും നിഷേധത്തിന്നും അധികാരി. അജ്ഞാനിയെപ്പോലെ ജ്ഞാനിക്ക് ദേഹാഭിമാനമില്ലാത്തതുകൊണ്ട് കർത്തൃത്വാദി ബുദ്ധിയുമില്ല. അതുകൊണ്ട് ജ്ഞാനി ശാസ്ത്രീയമായ വിധിക്കും നിഷേധത്തിന്നും അധികാരിയാകുന്നില്ല. അതായത്—ദേഹാഭിമാനം കർമ്മജന്യമെന്നും ഭ്രാന്തിജന്യമെന്നും രണ്ടു തരത്തിലുണ്ട്. അതിൽ കർമ്മജന്യമായ ദേഹാഭിമാനം കർമ്മനാശാനന്തരം മാത്രമേ നിവർത്തിക്കുകയുള്ളൂ. ഭ്രാന്തിജന്യമാകട്ടെ അജ്ഞാനം ഉള്ളതുവരെ നിൽക്കുന്നു. ആത്മജ്ഞാനംകൊണ്ട് അജ്ഞാനം നിവർത്തിച്ച് ഭ്രാന്തിയും കൂടി നിവർത്തിച്ചാൽ ഭ്രാന്തിജന്യമായ ദേഹാഭിമാനവും നിവർത്തിക്കുന്നതാണ്. ഇങ്ങനെ ദേഹാഭിമാനമില്ലായ്കയാൽ കർത്തൃത്വബുദ്ധിയില്ലാത്ത ജ്ഞാനിക്ക് ശാസ്ത്രപ്രതിപാദിതമായ ഒന്നിലും അധികാരമില്ല. ഇങ്ങിനെയുള്ള ജ്ഞാനിയെ സംബന്ധിച്ച ഒരു ധ്യാനവിധിയെങ്ങനെ സംഭവിക്കും? ഇതേ അഭിപ്രായത്തിലാണ് ശ്രീ വിദ്യാരണ്യ സ്വാമികൾ പഞ്ചദശിയിൽ ജ്ഞാനികളുടെ അനുഭവത്തെ ഇങ്ങനെ പറഞ്ഞിട്ടുള്ളത്:—

'വ്യാചക്ഷതാം തേ ശാസ്ത്രാണി
വേദാന ധ്യാപയന്തു വാ
യേ ƒത്രാധികാരിണോ മർത്ത്യാ
നാധികാരോ ƒക്രിയത്വതഃ
ശൃണ്വന്ത്വജ്ഞാതതത്ത്വാസ്തേ
ജാനൻ കസ്മാ ൘ച്ഛൃണോമ്യഹം
മന്യന്താം സംശയാപന്നാ
ന മന്യേ ƒഹ മ സംശയഃ
വിപര്യസ്തോ നിദിധ്യാസേൽ
കിം ധ്യാന മവിപര്യയ'

കർത്തൃത്വബുദ്ധിയോടുകൂടിയ അധികാരികൾ ശാസ്ത്രങ്ങളെ വ്യാഖ്യാനിക്കുകയോ വേദങ്ങളെ പഠിപ്പിക്കുകയോ ചെയ്തുകൊള്ളട്ടെ. ഞാൻ അക്രിയനാകുന്നു. അതുകൊണ്ടു എനിക്കു ഒരധികാരവുമില്ല. പ്രത്യഗഭിന്ന ബ്രഹ്മത്തെ അറിയാത്തവർ വേദാന്തശാസ്ത്രത്തെ ശ്രവിക്കട്ടെ. ഞാൻ പ്രത്യഗഭിന്നബ്രഹ്മത്തെ അപരോക്ഷമായറിയുന്നു. പിന്നെ ഞാൻ എന്തിന്നുവേണ്ടി ശ്രവിക്കണം. ആത്മാവിൽ സംശയമുള്ളവർ അതിനെ നിവർത്തിപ്പാൻവേണ്ടി മനനം ചെയ്തുകൊള്ളട്ടെ. എനിക്കു ഒരു സംശയവുമില്ല. ഞങ്ങനെയുള്ള ഞാൻ എന്തിന്നുവേണ്ടി മനനംചെയ്യണം? വിപരീതഭാവനയുള്ളവർ അതിനെ നിവർത്തിപ്പാൻവേണ്ടി നിദിധ്യാസനംചെയ്യട്ടെ. എനിക്കു വിപരീത ഭാവനയില്ല. ഞാനെന്തിന്നുവേണ്ടി ധ്യാനിക്കണം?

ശങ്ക:— ജ്ഞാനിക്കു ധ്യാനം വേണമെന്നു സ്വീകരിക്കാത്തപക്ഷം ആത്മജ്ഞാനാനന്തരം ധ്യാനത്തെ വിധിക്കുന്ന—

'ത മേവ ധീരോ വിജ്ഞായ
പ്രജ്ഞാം കുർവ്വീത ബ്രാഹ്മണഃ' എന്ന ശ്രുതിക്കു അപ്രാമാണ്യം വന്നേക്കാം.

സമാധാനം:— ആ ശ്രുതി ആത്മാവിന്റെ അപരോക്ഷജ്ഞാനാനന്തരം ധ്യാനത്തെ വിധിക്കുന്നില്ല. വേദാന്തശ്രവണമാത്രയിൽനിന്നുണ്ടായ അപരോക്ഷബ്രഹ്മജ്ഞാനത്തിന്നുവേണ്ടി നിദിധ്യാസനമാകുന്ന ധ്യാനത്തെ വിധിച്ചതാകുന്നു. അതുകൊണ്ടു ആ ശ്രുതിക്കു അപ്രാമാണ്യം സംഭവിക്കുന്നതല്ല.

ശങ്ക:— ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരത്തിന്നുശേഷം ജ്ഞാനിക്ക് ധ്യാനം കർത്തവ്യമല്ലെന്നുവന്നാൽ അവന്റെ ചിത്തം ബഹിർമ്മുഖമായിട്ട യഥേഷ്ടാചരണത്തിന്നു കാരണമാകുന്നതാണ്.

സമാധാനം:— ജ്ഞാനിക്ക് ഭ്രാന്തിജന്യമായ ദേഹാഭിമാനമില്ലാത്തതുകൊണ്ട് യഥേഷ്ടാചരണത്തിൽ പ്രവൃത്തിയുണ്ടാകുന്നതല്ല. അതായത്—മുമുക്ഷുദശയിൽതന്നെ ശമദമാദികളെക്കൊണ്ട് യഥേഷ്ടാചരണത്തിൽനിന്ന് നിവൃത്തനായവൻ ജ്ഞാനദശയിൽ യഥേഷ്ടാചരണത്തിൽ എങ്ങനെ പ്രവർത്തിക്കും? 'നിസ്സംഗതാ മുക്തിപദം' എന്ന വചനം ആത്മസാക്ഷാൽകാരമില്ലാത്ത സാധകനെ സംബന്ധിച്ചതാണ്. തത്വജ്ഞനെ സംബന്ധിച്ചതല്ല. അതുകൊണ്ട് തത്വജ്ഞനായ സിദ്ധൻ ധ്യാനം ചെയ്യായ്കയാൽ അധഃപതിക്കുമെന്ന് താല്പര്യം ആ വചനത്തിന്നില്ല.

കൂടാതെ—ജ്ഞാനിക്ക് ധ്യാനവിധിയില്ലെന്ന് ശ്രീ വ്യാസഭഗവാനും പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. സൂത്രം:—
'അനുജ്ഞാപരിഹാരൌ ദേഹസംബന്ധാജ്ജ്യോതിരാദിവത്'.

ഇക്കാര്യം അവശ്യം ചെയ്യേണ്ടതാണെന്ന ശാസ്ത്രീയവിധിയെ 'അനുജ്ഞ'യെന്നും ഇക്കാര്യം ചെയ്യരുതെന്ന ശാസ്ത്രീയനിഷേധത്തെ 'പരിഹാര'മെന്നും പറയുന്നു. ആ അനുജ്ഞാപരിഹാരങ്ങളാകുന്ന വിധിനിഷേധങ്ങൾ ആത്മജ്ഞാനത്തിന്നുമുമ്പ് ദേഹാഭിമാനംകൊണ്ടുണ്ടായതാകുന്നു. ആത്മജ്ഞാനംകൊണ്ട് ദേഹാഭിമാനം നിവൃത്തമായതോടുകൂടി ശാസ്ത്രീയമായ വിധിയോ നിഷേധമോ ഒന്നുംതന്നെ ആ ജ്ഞാനിയെ ബന്ധിക്കുന്നില്ല. ദേഹാഭിമാനികളെകുറിച്ച്, ശ്മശാനാഗ്നി സ്വീകാര്യമല്ല. മററു ചില അഗ്നികൾ സ്വീകാര്യങ്ങളാണ്, മനുഷ്യരുടെ മലമൂത്രങ്ങൾ വർജ്ജ്യങ്ങളാകുന്നു, പശുക്കളുടെ മലമൂത്രങ്ങൾ ഗ്രാഹ്യങ്ങളാണ്, എന്നും മററും ശാസ്ത്രത്തിൽ വിധിനിഷേധങ്ങളുള്ളതുപോലെ ദേഹാഭിമാനമില്ലാത്ത ജ്ഞാനിയെക്കുറിച്ച് ഒന്നുംതന്നെയില്ല.

ഇതിന്നുംപുറമെ—ജ്ഞാനിക്ക് അല്പമാത്രം കർത്തവ്യമില്ലെന്ന് ശ്രീ ഭഗവാനും ഗീതയിൽ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്:—

'യസ്ത്വാത്മരതിരേവ സ്യാ—
ദാത്മതൃപ്തശ്ച മാനവഃ

ആത്മന്യേവ ച സന്തുഷ്ട—
സ്തസ്യ കാര്യം ന വിദ്യതേ
നൈവ തസ്യ കൃതേനാർത്ഥോ
നാകൃതേനേഹ കശ്ചന
ന ചാസ്യ സർവ്വഭൂതേഷു
കശ്ചിദർത്ഥവ്യാപാശ്രയഃ'

പുരാണവചനങ്ങളും ഇതിനെ സമ്മതിക്കുന്നു—

'ജ്ഞാനാമൃതേന തൃപ്തസ്യ
കൃതകൃത്യസ്യ യോഗിനഃ
നൈവാസ്തി കിഞ്ചിൽ കർത്തവ്യ—
മസ്തി ചേന്ന സ തത്വവിത്'.

'അഹംബ്രഹ്മാസ്മി' എന്ന ആത്മജ്ഞാനമാകുന്ന അമൃതത്തെ കുടിച്ച് തൃപ്തനും, സമ്പാദിക്കേണ്ടതെല്ലാം സമ്പാദിച്ച് കൃതകൃത്യനും ആയ ജ്ഞാനിക്ക് അല്പമാത്രം കർത്തവ്യമില്ല. അല്പമാത്രകർത്തവ്യമുള്ളപക്ഷം അവൻ ജ്ഞാനിയല്ലതന്നെ.

ശ്രീ ഭാഷ്യകാരനും ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:—

'അഹംബ്രഹ്മാസ്മീ' ത്യേതദവസാനാ ഏവ 'സർവ്വേ വിധയഃ സർവ്വാണി ച ശാസ്ത്രാണി വിധിപ്രതിഷേധമോക്ഷപരാണി'.

ഞാൻ ബ്രഹ്മമാണെന്ന സാക്ഷാൽകാരം വരുന്നതുവരെ മാത്രമാണ് സകല വിധികളും, വിധി, നിഷേധം, മോക്ഷം ഇവയെ പ്രതിപാദിക്കുന്ന ശാസ്ത്രങ്ങളും മനുഷ്യരെ ബന്ധിക്കുന്നത്. ആ സാക്ഷാൽകാരാനന്തരം ഒരു വിധിയും ശാസ്ത്രവും ബന്ധിക്കുന്നില്ല. എന്തെന്നാൽ—ദേഹേന്ദ്രിയാദികളിൽ അഹംമമാഭിമാനമില്ലാത്ത ജ്ഞാനിക്ക് പ്രമാതൃത്വമില്ലായ്കയാൽ പ്രമാണപ്രവൃത്തിയുണ്ടാകുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് ജ്ഞാനിക്ക് അല്പമാത്രവും കർത്തവ്യമുണ്ടാവാൻ തരമില്ല.

ഈ അഭിപ്രായത്തെ തന്നെ ചില ബ്രഹ്ജ്ഞന്മാരും അനുവദിച്ചു പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്:—

ഗൌണമിഥ്യാത്മനോഽസത്വേ
പുത്ര ദേഹാദി ബാധനാൽ
തൽസദ് ബ്രഹ്മാഹ മസ്മീതി
ബോധേ കാര്യം കഥം ഭവേൽ'.

ഗൌണം, മിഥ്യ, മുഖ്യം എന്നിങ്ങനെ ആത്മാവ് മൂന്നു വിധത്തിലാകുന്നു. പുത്രഭാര്യാദികളെ ഗൌണാത്മാവെന്നും അന്നമയാദി പഞ്ചകോശങ്ങളെ മിഥ്യാത്മാവെന്നും പഞ്ചകോശങ്ങൾക്കധിഷ്ഠാനമായ സച്ചിദാനന്ദൈകരസസാക്ഷിയായ ആത്മാവിനെ മുഖ്യാത്മാവെന്നും പറയുന്നു. ഈ ഗൌണമിഥ്യാത്മാക്കൾ തുച്ഛങ്ങളാണെന്നു നിശ്ചയമുള്ളവന്നു് പുത്രഭാര്യാദികളിലും അന്നമയാദി പഞ്ചകോശങ്ങളിലുമുള്ള ആത്മത്വബുദ്ധി നിവൎത്തിച്ചതിന്റെശേഷം എല്ലാററിന്നും അധിഷ്ഠാനമായ സച്ചിദാനന്ദൈകരസമായ ബ്രഹ്മമാണ് ഞാൻ എന്ന സാക്ഷാൽകാരമുണ്ടായിരിക്കേ ഒരു കൎത്തവ്യവും ബാക്കിനില്ക്കുന്നതല്ല.

കൂടാതെ—'ഏഷ നിത്യോ മഹിമാ ബ്രാഹ്മണസ്യ
ന വൎദ്ധതേ കൎമ്മണാ നോ കനീയാൻ'.

'ഏതദ് ബുദ്ധ്വാ ബുദ്ധിമാൻ സ്യാൽ
കൃതകൃത്യശ്ച ഭാരത' ഇത്യാദി ശ്രുതിസ്മൃതികളും ഇതിനെ അനുകൂലിച്ചു പറയുന്നു. അതുകൊണ്ടു് സംശയവിപരീത ഭാവനകളില്ലാത്ത ജ്ഞാനിക്കു് ധ്യാനാദികളൊന്നുംതന്നെ ചെയ്യേണ്ടതായിട്ടില്ല. എന്നാൽ ജ്ഞാനി ധ്യാനതൽപരനായിരിക്കുമ്പോഴെല്ലാം ബ്രഹ്മാനന്ദമാകുന്ന ദൃഷ്ടസുഖത്തെ അധികമായനുഭവിക്കുന്നു. ധ്യാനവിമുഖനാണെങ്കിൽ ബാഹ്യവ്യവഹാരത്തിന്റെ ബാഹുല്യംകൊണ്ടു് ദൃഷ്ടസുഖത്തെ അനുഭവിക്കേണ്ടിവരുന്നു. എന്നിരുന്നാലും സംശയവിപരീത ഭാവനകളുണ്ടായി അവന്റെ മോക്ഷത്തിന്നു് ഒരിക്കലും പ്രതിബന്ധമാകുന്നില്ല. എന്തെന്നാൽ—അനേകകാലം ചെയ്തിട്ടുള്ള ശ്രവണ മനന നിദിധ്യാസനങ്ങളെക്കൊണ്ടു് ബ്രഹ്മാത്മതത്വത്തെ നിശ്ചയിച്ച് കരാമലകംപോലെ തന്റെ അദ്വയാനന്ദസ്വരൂപത്തെ അനുഭവിച്ചിട്ടുള്ള ജ്ഞാനിക്കു് പ്രാരബ്ധകൎമ്മബലേന വന്നുചാടുന്ന കുറഞ്ഞ ബാഹ്യവ്യവഹാരംകൊണ്ടു് സംശയഭാവനയോ വിപരീതഭാവനയോ സംഭവിക്കുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ടു് പ്രാരബ്ധബലേന അന്നപാനാദി വ്യവഹാരങ്ങൾ ചെയ്തുകൊണ്ടിരുന്നാലും ജ്ഞാനി അവശ്യം മോക്ഷത്തെ പ്രാപിക്കുന്നു. ആ മോക്ഷത്തെ തടയുവാൻ ഒന്നിന്നും ശക്തിയില്ലതാനും.

ശ്രീ വ്യാസഭഗവാൻ ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:—

സൂത്രം)—'തന്നിഷ്ഠസ്യ മോക്ഷോപദേശാത്'.

ശ്രുതിസ്മൃതികൾ ബ്രഹ്മനിഷ്ഠനായ ജ്ഞാനിക്കുമാത്രം മോക്ഷപ്രാപ്തിയെപ്പറയുന്നു.

ശ്രുതി :— 'തസ്യ താവദേവ ചിരം യാവന്ന വിമോക്ഷ്യേƒഥ സംപത്സ്യേ'.

ഭോഗംകൊണ്ട് പ്രാരബ്ധകർമ്മം തീരുന്നതുവരെ മാത്രമാണ് ജ്ഞാനിക്ക് വിദേഹമോക്ഷപ്രാപ്തിക്കുള്ള താമസം. പ്രാരബ്ധകർമ്മം നിവർത്തിച്ചതിന്റെ ശേഷം ജ്ഞാനി നിർവ്വിശേഷ ബ്രഹ്മമാകുന്ന വിദേഹമോക്ഷത്തെ അവശ്യം പ്രാപിക്കുമെന്ന് സാരം.

സ്മൃതി :— 'യ ഏവം വേത്തി പുരുഷം പ്രകൃതിഞ്ച ഗുണൈസ്സഹ
സർവ്വഥാ വർത്തമാനോƒപി നസഭൂയോƒഭിജായതേ'.

ഹേ! അർജ്ജുന, ദേശകാലാദി പരിച്ഛേദ ശൂന്യമായി ആനന്ദസ്വരൂപമായിരിക്കുന്ന പരമാത്മാവിനെ 'അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി' എന്നിങ്ങനെ സ്വാത്മരൂപമായും സത്വരജസ്തമോഗുണങ്ങളോടുകൂടിയ മായയാകുന്ന പ്രകൃതിയെ മിഥ്യയെന്നും ശരിക്ക് അറിയുന്നവൻ ഏതു നിലയിൽ കാലം കഴിച്ചാലും (ഒരുപക്ഷേ പ്രാരബ്ധകർമ്മബലേന യഥേഷ്ടാചരണത്തെ ചെയ്യുയാണെങ്കിലും) പിന്നീടു ജനിക്കുന്നില്ല.

'യസ്യ നാഹം കൃതോഭാവോ
ബുദ്ധിർയ്യസ്യ ന ലിപ്യതേ
ഹത്വാƒപിസ ഇമാൻ ലോകാൻ
ന ഹന്തി ന നിബദ്ധ്യതേ'.

ഏതു ജ്ഞാനിക്ക് ഞാൻ കർമ്മികുന്നവനാണെന്ന ഭാവനയില്ലയോ, ഏതു ജ്ഞാനിക്ക് ഈ കർമ്മത്തിന്റെ ഫലത്തെ ഞാനനുഭവിക്കും എന്നു ബുദ്ധി കർമ്മഫലത്തിൽ ഒട്ടിനിൽക്കുന്നില്ലയോ ആ ജ്ഞാനി ഈ ലോകങ്ങളെ മുഴുവൻ സംഹരിച്ചാലും ആ കർമ്മത്തിന്റെ കർത്താവോ ആ ഫലത്തിന്റെ ഭോക്താവോ ആകുന്നില്ല.

കൂടാതെ—ശേഷഭഗവാനിങ്ങനെ പറയുന്നു :—

'ഹയമേധ സഹസ്രാ
ണ്യഥ കുരുതേ ബ്രഹ്മഘാത ലക്ഷാണി
പരമാർത്ഥ വിന്ന പുണ്യൈ—
ർന്ന ച പാപൈഃ സ്പൃശ്യതേ വിമലഃ'

'അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി' എന്ന സാക്ഷാൽകാരം സമ്പാദിച്ച തത്വജ്ഞൻ ലക്ഷം അശ്വമേധം ചെയ്തുകൊള്ളട്ടെ: ലക്ഷം ബ്രഹ്മഹത്യ ചെയ്തു കൊള്ളട്ടെ: ആ അശ്വമേധത്തിൽനിന്നുണ്ടാകുന്ന പുണ്യമോ, ബ്രഹ്മഹത്യയിൽനിന്നുണ്ടാകുന്ന പാപമോ അവനെ തൊടുന്നില്ല. എന്തെന്നാൽ— അവൻ അവിദ്യാദി മലത്തോടുകൂടാത്ത ശുദ്ധനാകുന്നു.

ശ്രീ വിദ്യാരണ്യസ്വാമികൾ ഇങ്ങനെ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട് :—

'പൂർണ്ണേ ബോധേ തു ചാന്യൗ ദ്വൗ
പ്രതിബദ്ധൗ യദാ തദാ
മോക്ഷോ വിനിശ്ചിതഃ കിന്തു
ദൃഷ്ടദുഃഖം ന നശ്യതി'

വൈരാഗ്യം, ബോധം, ഉപരതി എന്നീ മൂന്നിൽ ആത്മസാക്ഷാൽകാരമാകുന്ന ബോധം പൂർണ്ണമായിരിക്കെ എന്തോ ചില പാപപ്രാരബ്ധബലേന വൈരാഗ്യവും ഉപരതിയും ഇവനെ പ്രതിബന്ധിച്ചാലും മോക്ഷസിദ്ധി നിശ്ചയംതന്നെ. എന്നാൽ—വൈരാഗ്യവും ഉപരതിയും ഇല്ലായ്കയാൽ അവന്റെ ദൃഷ്ടദുഃഖം നിവർത്തിക്കുന്നില്ല.

ഇതിന്റെ താൽപര്യത്തെ ഇവിടെപ്പറയാം:—
വൈരാഗ്യം, ബോധം, ഉപരതി ഇവ മൂന്നും അന്യോന്യസഹായികളാകയാൽ പ്രായേണ ഒന്നായിട്ട (കൂടിക്കൊണ്ടു) തന്നെ നിൽക്കുന്നവയാകുന്നു. എങ്കിലും ചിലരിൽ ഇവതന്നെ പ്രത്യേകിച്ചും ഇരിക്കാറുണ്ട്. നല്ലപോലെ തപശ്ശക്തിയും പരമേശ്വരാനുഗ്രഹവും സിദ്ധിച്ച ഉത്തമാധികാരിയിൽ ഇവ വേർവിടാതെയും മധ്യമാധികാരിയിൽ പാപപ്രാരബ്ധബലംകൊണ്ടു് ഇവതന്നെ വേർവിട്ടും നില്ക്കുന്നു. ആ വേർപാടിൽ ഇത്രയും വിശേഷമുണ്ട്:— വൈരാഗ്യവും ഉപരതിയും പൂർണ്ണങ്ങളായും ആത്മസാക്ഷാൽകാരമാകുന്ന ബോധം പ്രതിബദ്ധമായും ഇരിക്കുന്നവനു് മോക്ഷം സിദ്ധിക്കുന്നതല്ല. എന്നാൽ അവന്നു് ഐഹികവിഷയങ്ങളിൽ ദുഃഖിക്കാതെ ജന്മാന്തരത്തിൽ ഉത്തമലോകത്തെ പ്രാപിക്കാം. ബോധം പൂർണ്ണമായും മററു രണ്ടും പ്രതിബദ്ധങ്ങളുമായാൽ മോക്ഷം നിശ്ചയമായും സിദ്ധിക്കും. പക്ഷേ—ദൃഷ്ടദുഃഖം നിവർത്തിക്കുന്നില്ലെന്നു് വിശേഷം.

ഇനി പ്രാസംഗികമായി വൈരാഗ്യം, ബോധം, ഉപരതി ഇവയുടെ സാധനത്തേയും സ്വരൂപത്തേയും ഫലത്തേയും പൂർണ്ണതയുടെ അവധിയേയും നിരൂപണം ചെയ്യാം:—

ഈ ലോകത്തിലും പരലോകത്തിലുമുള്ള വിഷയങ്ങളിലെ സാതിശയാനിത്യതാദിദോഷങ്ങളുടെ ദൃഷ്ടിയെ (ജ്ഞാനത്തെ) വൈരാഗ്യത്തിന്റെ സാധനമെന്നും ഐഹികപാരത്രികവിഷയങ്ങളെ ത്യജിപ്പാനുള്ള ഇച്ഛയെ അതിന്റെ സ്വരൂപമെന്നും പ്രയത്നിക്കാതെവന്നുചേരുന്ന വിഷയാനുഭവത്തിലുംകൂടി ചിത്തത്തിനുള്ള അദൈന്യത്തെ അതിന്റെ ഫലമെന്നും എല്ലാ ലോകങ്ങളിലുംവെച്ച് ഉൽകൃഷ്ടമായ ബ്രഹ്മലോകത്തെക്കൂടി പുല്ലുപോലെ തുച്ഛമായി വിചാരിക്കുക എന്നത് അതിന്റെ പൂർണ്ണതയുടെ അവധിയെന്നും പറയുന്നു.

ശ്രവണ മനന നിദിധ്യാസനങ്ങൾ ബോധത്തിന്റെ സാധനങ്ങളും മിഥ്യയായിരിക്കുന്ന ദേഹാദിയിൽനിന്ന് പ്രത്യഗാത്മാവിന്റെ വിവേചനം അതിന്റെ സ്വരൂപവും അഹങ്കാരാദികളോടുകൂടി ആത്മാവിന്റെ താദാത്മ്യാധ്യാസമാകുന്ന ഗ്രന്ഥിക്ക് പിന്നീട് ഉൽപത്തിയില്ലായ്കയെന്നത് അതിന്റെ ഫലവും അജ്ഞാനികൾക്ക് ദേഹാദികളിലുള്ള ദൃഢമായ ആത്മത്വബുദ്ധിപോലെതന്നെ പരമാത്മാവിലുള്ള ദൃഢമായ ആത്മത്വബുദ്ധി അതിന്റെ പൂർണ്ണതയുടെ അവധിയും ആകുന്നു.

യമനിയമാദികൾ ഉപരതിയുടെ സാധനങ്ങളും മനസ്സിന്റെ സകല വൃത്തികളുടേയും നിരോധം അതിന്റെ സ്വരൂപവും ലൌകികവും വൈദികവും ആയ സർവ്വ വ്യവഹാരങ്ങളുടേയും അഭാവം അതിന്റെ ഫലവും സുഷുപ്തിയിലെന്നപോലെ സകല പദാർത്ഥങ്ങളുടേയും വിസ്മൃതി ഉപരതിയുടെ പൂർണ്ണതാവധിയും ആകുന്നു.

അസംഭാവനാ വിപരീതഭാവനാശൂന്യതതന്നെയാണ് ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരമാകുന്ന ബോധത്തിന്റെ പൂർണ്ണതയുടെ അവധിയെന്ന് വിഷ്ണുപുരാണത്തിൽ പരാശരമുനി പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു.

'അഹം ഹരിഃ സർവ്വമിദം ജനാർദ്ദനോ
നാന്യത്തതഃ കാരണകാര്യജാതം
ഇദം മനോ യസ്യ ന തസ്യ ഭൂയോ
ഭവോദ്ഭവാ ദ്വന്ദ്വഗതാ ഭവന്തി'

ഞാനും ഇക്കാണുന്ന ജഗത്തും എല്ലാം പരമാത്മസ്വരൂപംതന്നെയാകുന്നു. പരമാത്മാവിൽനിന്നു ഭിന്നമായി കാര്യമോ കാരണമോ ഒന്നുംതന്നെയില്ല. ഇപ്രകാരം സർവ്വാത്മബുദ്ധിയുള്ളവന്നു് ഈ സം

സാരത്തിൽനിന്നുണ്ടാകുന്ന ശീതോഷ്ണങ്ങൾ, മാനാപമാനങ്ങൾ മുതലായ ദ്വന്ദ്വങ്ങളാകുന്ന രോഗങ്ങൾ ഒരിക്കലും ഉണ്ടാകുന്നതല്ല.

കൂടാതെ—ബോധത്തിന്റെ പൂർണ്ണതാവധിയെ സ്കാന്ദപുരാണത്തിലുള്ള ബ്രഹ്മഗീതയിൽ ബ്രഹ്മാവോട് മഹാദേവൻ ഇങ്ങനെ പറഞ്ഞുകാണുന്നു :—

'അഹം ഹി സർവ്വം നച കിഞ്ചിദന്യ—
ന്നിരൂപണായാമനിരൂപണായാം
ഇയം ഹി വേദസ്യ പരാ ഹി നിഷ്ഠാ
മ മാനഭൂതിശ്ച ന സംശയശ്ച'.

സകല ജഗത്തും ഞാൻ തന്നെയാണ്: എന്നിൽനിന്നു ഭിന്നമായി ഒരു വസ്തുവുമില്ല; ഇങ്ങനെയുള്ള പരമാത്മഭാവം തന്നെയാണ് വേദത്തിന്റെ താൽപര്യം. എന്റെ അനുഭവവും ഇതുതന്നെയാണ്. ഈ സർവ്വാത്മഭാവത്തിൽ നീ സംശയിക്കരുത്.

ഉപദേശ സാഹസ്രിയിൽ ആചാര്യപാദങ്ങളും ഇങ്ങനെ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട് :—

'ദേഹാത്മജ്ഞാനവജ്ജ്ഞാനം
ദേഹാത്മജ്ഞാന ബാധകം
ആത്മന്യേവ ഭവേദ്യസ്യ
സ നേച്ഛന്നപി മുച്യതേ'.

അജ്ഞാനികൾക്ക് സ്വദേഹത്തിൽ ഞാൻ മനുഷ്യനാണെന്ന ദൃഢജ്ഞാനമുള്ളതുപോലെ പ്രത്യഗാത്മാവിൽ സംശയവിപരീതഭാവനാശൂന്യവും ദേഹാത്മജ്ഞാനനാശകവുമായ ദൃഢജ്ഞാനമുള്ളവൻ ആഗ്രഹിക്കുന്നില്ലെങ്കിലും മോക്ഷത്തെ അവശ്യം പ്രാപിക്കുന്നു.

'തൃപ്തിദീപ'ത്തിൽ ശ്രീ വിദ്യാരണ്യസ്വാമികളും ഇപ്രകാരം പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു:—

'അസന്ദിഗ്ദ്ധാഽവിപര്യസ്ത
ബോധോ ദേഹാത്മനീക്ഷ്യതേ
തദ്വദത്രേതി നിർണ്ണേതു—
മയമിത്യഭി ധീയതേ.'

ലൗകികന്മാർക്ക് സ്വദേഹമാകുന്ന ആത്മാവിൽ സംശയവിപരീതഭാവനകളില്ലാതെ 'ഞാൻ മനുഷ്യനാണ്', ഞാൻ ബ്രാഹ്മണനാണ്'' എന്ന ജ്ഞാനം കാണുന്നതുപോലെ അധികാരിപുരുഷനും മുക്തിയെ

പ്രാപിപ്പാൻ പ്രത്യഗാത്മാവിൽ സംശയവിപരീതഭാവനകളെ വിട്ട് 'ഞാൻ ബ്രഹ്മമാകുന്നു'വെന്ന ബോധത്തെത്തന്നെ സമ്പാദിക്കേണ്ടതാണ്. ഇങ്ങനെയുള്ള നിർണ്ണയത്തിന്നുവേണ്ടിത്തന്നെയാണ് ശ്രുതിയിൽ 'അയം' എന്ന പദം പറഞ്ഞിട്ടുള്ളത്. ആ ശ്രുതി മേലേ പറയുന്നതാണ്.

ഇത്യാദി ശ്രുതിസ്മൃത്യാചാര്യന്മാരുടെ അനേകം വാക്യങ്ങളാകുന്ന പ്രമാണങ്ങളെക്കൊണ്ട് ബോധത്തിന്റെ പൂർണ്ണതയുടെ അവധി നമുക്കു മനസ്സിലായി.

ഇത്രയും പറഞ്ഞതിനാൽ മുൻപറഞ്ഞ വിവേകാദി സാധനചതുഷ്ടയസമ്പന്നന്ന് ശ്രവണ മനന നിദിധ്യാസനങ്ങളെക്കൊണ്ട് 'അഹംബ്രഹ്മാസ്മി' എന്ന ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരവും ആ ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരംകൊണ്ട് അവിദ്യയുടെ നിവൃത്തിയും ബ്രഹ്മഭാവമാകുന്ന മോക്ഷവും ഉണ്ടാകുന്നതാണെന്നു സിദ്ധിച്ചു.

ശങ്ക:— ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരംകൊണ്ട് അവിദ്യാനിവൃത്തിയും ബ്രഹ്മഭാവമാകുന്ന മുക്തിയും സിദ്ധിക്കുമെന്നതിന്ന് എന്താണ് പ്രമാണം?

സമാധാനം:— പ്രമാണം ശ്രുതിയും സ്മൃതിയുംതന്നെ,

(1) 'തമേവ വിദിത്വാƒതിമൃത്യുമേതി'.

(2) 'തരതി ശോകമാത്മവിത്'.

(3) 'ബ്രഹ്മവിദ് ബ്രഹ്മൈവ ഭവതി'.

(4) ഏവമേവൈഷ സംപ്രസാദോƒസ്മാച്ഛരീ—
രാത്സമുത്ഥായ പരം ജ്യോതിരുപസമ്പദ്യ
സ്വേന രൂപേണാഭിനിഷ്പദ്യതേ'.

(5) 'സ ഉത്തമഃ പുരുഷഃ'

(6) 'ആത്മാനം ചേദ്വിജാനീയാ—
ദയമസ്മീതി പൂരുഷഃ
കിമിച്ഛൻ കസ്യ കാമായ
ശരീരമനുസംജ്വരേൽ'.

(7) 'യൽ പൂർണ്ണാനന്ദൈകബോധ സ്തദ് ബ്രഹ്മാഹമസ്മീതി
കൃതകൃത്യോ ഭവതി'.

(1) അധികാരിപുരുഷൻ പരമാത്മാവിൻെറ 'അഹംബ്രഹ്മാസ്മി' എന്ന സാക്ഷാൽകാരംകൊണ്ടു് സംസാരകാരണമായ അജ്ഞാനമാകുന്ന മൃത്യുവേ നശിപ്പിക്കുന്നു.

(2) ബ്രഹ്മത്തെ സാക്ഷാൽകരിച്ചവൻ ദുഃഖത്തെ അതിക്രമിക്കുന്നു. അതായതു്—സംസാരകാരണമായ അജ്ഞാനത്തെ നശിപ്പിക്കുന്നു.

(3) ബ്രഹ്മത്തെ അറിഞ്ഞവൻ ബ്രഹ്മംതന്നെയാകുന്നു.

(4) സമ്പ്രസാദമെന്നു പേരുള്ള ജീവൻ വിചാരംകൊണ്ടു് സ്ഥൂലസൂക്ഷ്മശരീരങ്ങളുടെ അഭിമാനത്തെ തള്ളി 'അഹംബ്രഹ്മാസ്മി' എന്നിങ്ങനെ പരബ്രഹ്മത്തെ സ്വാത്മരൂപേണ അറിഞ്ഞിട്ടു് പരബ്രഹ്മമായിത്തീരുന്നു.

(5) ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരംകൊണ്ടു് ബ്രഹ്മമായിത്തീർന്നവൻ ഉത്തമനായ പുരുഷനും ആകുന്നു. ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരംകൊണ്ടു് അജ്ഞാനം നിവർത്തിച്ചവനെ 'ഉത്തമ'നെന്നും സർവ്വവ്യാപകനെ 'പുരുഷ'നെന്നും പറയുന്നു.

(6) നിത്യാപരോക്ഷവും സർവ്വസാക്ഷിയുമായിരിക്കുന്ന പരമാത്മാവാകുന്നു ഞാൻ എന്നിങ്ങനെ ആത്മസാക്ഷാൽകാരം സിദ്ധിച്ചവൻ എന്തിനെ ആഗ്രഹിച്ചു്, എന്തിനുവേണ്ടി ശരീരത്തെ ക്ലേശിപ്പിക്കണം?

(7) അപരിച്ഛിന്നവും ആനന്ദരൂപവും ഏകവും ബോധസ്വരൂപവും ആയിരിക്കുന്ന ബ്രഹ്മമാകുന്നു ഞാൻ എന്ന ജ്ഞാനം സിദ്ധിച്ചവൻ കൃതകൃത്യൻ തന്നെയാകുന്നു.

ശ്രീ ഭഗവദ്ഗീതാ—

'ഏതദ്ബുദ്ധ്വാ ബുദ്ധിമാൻ സ്യാൽ
കൃതകൃത്യശ്ച ഭാരത!'
'ജ്ഞാനീ ത്വാത്മൈവ മേ മതം'.

ഹേ! അർജ്ജുന, 'അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി' എന്ന സാക്ഷാൽകാരം സമ്പാദിച്ചവൻ ബുദ്ധിമാനും കൃതകൃത്യനും ആകുന്നു.

ജ്ഞാനി എൻെറ (പരമേശ്വരൻെറ) ആത്മാവുതന്നെയാകുന്നു.

ശേഷം ഭഗവാനിങ്ങനെ പറയുന്നു :—

'വൃക്ഷാഗ്രച്യുതപാദോ
യദ്വദനിച്ഛന്നപി ക്ഷിതൌ പതതി
തദ്വദ്ഗുണ പുരുഷജ്ഞോ ƒ—
നിച്ഛന്നപി കേവലീ ഭവതി'.

വൃക്ഷത്തിൻമുകളിൽനിന്നു് കാലിടറി വീണവൻ നിലത്തുവീഴണമെന്നു് ആഗ്രഹിക്കുന്നില്ലെങ്കിലും അവശ്യം ഭൂമിയിൽ വീഴുന്നതുപോലെ ആത്മസാക്ഷാൽകാരം ചെയ്യുവൻ മോക്ഷത്തെ ഇച്ഛിക്കായ്കിലും അവശ്യം മോക്ഷത്തെ പ്രാപിക്കുന്നു.

ഇത്യാദ്യനേക ശ്രുതിസ്മൃതി വചനങ്ങൾ ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരംകൊണ്ടു് അവിദ്യയുടെ നിവൃത്തിയും ബ്രഹ്മഭാവമാകുന്ന മുക്തിയുടെ പ്രാപ്തിയും പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്.

അതുകൊണ്ടു് തത്വമസ്യാദിമഹാവാക്യങ്ങളെ വിചാരം ചെയ്യുതുകൊണ്ടുണ്ടാകുന്ന 'അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി' എന്ന സാക്ഷാൽകാരം കൊണ്ടു് തത്വജ്ഞാനി നിത്യനിരതിശയാഖണ്ഡൈകരസാനന്ദ ബ്രഹ്മഭാവമാകുന്ന മുക്തിയെ പ്രാപിക്കുന്നുവെന്നു് സിദ്ധമായി.

ഇതി
തൃതീയ പരിച്ഛേദഃ സമാപ്തഃ

തത്ത്വാനുസന്ധാനം

ചതുർത്ഥപരിച്ഛേദം

തൃതീയപരിച്ഛേദത്തിൽ ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരംകൊണ്ട് മുക്തി സിദ്ധിക്കുമെന്നു പറകയുണ്ടായി. ആ മുക്തി ജീവന്മുക്തിയെന്നും വിദേഹമുക്തിയെന്നും രണ്ടു പ്രകാരത്തിലാകുന്നു. ചില ഗ്രന്ഥകാരന്മാർ ജീവന്മുക്തിയെ സ്വീകരിക്കേണ്ടതില്ലെന്നും വിദേഹമുക്തി മാത്രമേയുള്ളുവെന്നും പറയുന്നു. ആ മതത്തെ ഖണ്ഡിപ്പാൻ ഒന്നാമതായി അവരുടെ അഭിപ്രായത്തെ ഇവിടെ നിരൂപണം ചെയ്യാം :—

ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരംകൊണ്ട് ജ്ഞാനിക്ക് വിദേഹമുക്തി മാത്രമേ ഉണ്ടാകുന്നുള്ളു. ജീവന്മുക്തി ഉണ്ടാകുന്നില്ല. എന്തെന്നാൽ—അത് ഉണ്ടെന്നതിന്നു തക്കതായ ഒരു പ്രമാണവുമില്ലായ്ക തന്നെ. ജീവന്മുക്തിക്ക് ഒരു ലക്ഷണമോ സാധനമോ അധികാരിയോ പ്രയോജനമോ ഒന്നും തന്നെയില്ല. ലക്ഷണപ്രമാണങ്ങളെക്കൊണ്ടു മാത്രമേ വസ്തുസിദ്ധിയുണ്ടാകയുള്ളു. അങ്ങനെയുള്ള ലക്ഷണപ്രമാണങ്ങളില്ലാത്തതുകൊണ്ട് ജീവന്മുക്തിയെ അംഗീകരിപ്പാൻ തരമില്ല.

ഇനി പ്രമാണമില്ലാത്തതുകൊണ്ട് ജീവന്മുക്തിയില്ല എന്നതിനെ സാധിപ്പിക്കാം :—

ജീവന്മുക്തിയുണ്ടെന്ന് സാധിപ്പാനുള്ള ഒരു ശ്രുതിസ്മൃതിവചനമെങ്കിലും പ്രമാണമായി കാണ്മാനില്ലാത്തതുകൊണ്ട് ജീവന്മുക്തിയില്ല.

ശങ്ക :— 'വിമുക്തശ്ച വിമുച്യതേ'
'സ ജീവന്മുക്ത ഉച്യതേ'

'സ്ഥിതപ്രജ്ഞ സ്തദോച്യതേ' ഇത്യാദി ശ്രുതി സ്മൃതിവചനങ്ങൾ ജീവന്മുക്തിയുടെ സത്താസിദ്ധിക്ക് തക്ക പ്രമാണമായിരിക്കെ പ്രമാണമില്ലെന്നു പറഞ്ഞതു ശരിയല്ല.

സമാധാനം:— ആ ശ്രുതി സ്മൃതിവചനങ്ങളുടെ താൽപര്യം ബ്രഹ്മവിദ്യയെ സ്തുതിച്ചുംകൊണ്ട് ബ്രഹ്മത്തിൽ മാത്രമാണ്; അല്ലാതെ ജീവന്മുക്തിയിലല്ല. അതുകൊണ്ട് ആ വചനങ്ങൾ ജീവന്മുക്തിയെ സാധിപ്പാൻ സമർത്ഥമല്ല.

ഇനി ലക്ഷണമില്ലാത്തതുകൊണ്ടും ജീവന്മുക്തിയില്ലെന്ന് സാധിപ്പിക്കാം:—

നിങ്ങൾ പറയുന്ന ജീവന്മുക്തി അജ്ഞാനനിവൃത്തിയോ ബ്രഹ്മഭാവമോ അഥവാ ജീവിച്ചിരിക്കെതന്നെ കർത്തൃത്വഭോക്തൃത്വങ്ങളാകുന്ന ബന്ധങ്ങളുടെ നിവൃത്തിയോ? ഒന്നാമത്തേതും രണ്ടാമത്തേതും ലക്ഷണങ്ങൾ സ്വീകാര്യങ്ങളല്ല. എന്തെന്നാൽ—വിദേഹമുക്തിയിലും അജ്ഞാനനിവൃത്തിയും ബ്രഹ്മഭാവവുമുള്ളതുകൊണ്ട് ഈ ലക്ഷണങ്ങൾക്ക് അവിടെ അതിവ്യാപ്തിദോഷം വരും. അതിവ്യാപ്തി ദോഷത്തോടുകൂടിയ ലക്ഷണം സ്വലക്ഷ്യാർത്ഥത്തിന്റെ സിദ്ധിക്ക് പര്യാപ്തമല്ല. അതുകൊണ്ട് ഒന്നാമത്തേയും രണ്ടാമത്തേയും ലക്ഷണങ്ങളെക്കൊണ്ട് ജീവന്മുക്തിയുടെ സത്തയെ സാധിപ്പാൻ പ്രയാസമുണ്ട്.

മൂന്നാമത്തെ ലക്ഷണത്തെ സ്വീകരിക്കുകയാണെങ്കിൽ അതും ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ—ജീവദവസ്ഥയിൽ വിഷയങ്ങളെ അനുഭവിക്കത്തക്ക പ്രാരബ്ധകർമ്മമുണ്ടായിരിക്കെ കർത്തൃത്വാദിബന്ധങ്ങളുടെ നിവൃത്തിയുണ്ടാകുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ട് മൂന്നാമത്തെ ലക്ഷണം അസംഭവദോഷദുഷ്ടമാകുന്നു.

ജീവദവസ്ഥയിലുള്ള കർത്തൃത്വാദിബന്ധങ്ങളെ സാക്ഷിചൈതന്യം നിവർത്തിക്കുന്നുവെന്നോ, അല്ല അഹങ്കാരം നിവർത്തിക്കുന്നുവെന്നോ നിങ്ങളുടെ അഭിപ്രായം? ഒന്നാമത്തെ പക്ഷം ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ—സാക്ഷിചൈതന്യത്തിൽ വാസ്തവമായി ഒരു ബന്ധവുമില്ല. അന്തഃകരണത്തിന്റെ താദാത്മ്യാധ്യാസംകൊണ്ട് പ്രതീതമായ ബന്ധം മാത്രമേ അതിനുള്ളു. ആത്മസാക്ഷാൽകാരം

കൊണ്ടു് ആ താദാത്മ്യാധ്യാസത്തിന്നു് നിവൃത്തി വന്നപ്പോൾതന്നെ ആരോപിതമായ ബന്ധവും നിവർത്തിച്ചുകഴിഞ്ഞു. അതുകൊണ്ടു് സാക്ഷിയിൽനിന്നു് ബന്ധനിവൃത്തിക്കവേണ്ടി ജീവന്മുക്തിയെ സമ്പാദിക്കുന്നതു് നിഷ്പ്രയോജനംതന്നെ.

രണ്ടാമത്തെ പക്ഷവും സ്വീകാര്യമല്ല. എന്തെന്നാൽ—വിഷയങ്ങളെ അനുഭവിപ്പിക്കുന്ന പ്രാരബ്ധകർമ്മമുണ്ടായിരിക്കേ അഹങ്കാരത്തിലുള്ള സ്വാഭാവികമായ ബന്ധത്തിന്റെ നിവൃത്തി സംഭാവ്യമല്ല. അതായതു്—ഏതു ധർമ്മിക്കു് ഏതു ധർമ്മം സ്വഭാവസിദ്ധമാണോ ആ ധർമ്മിയിരിക്കേ ആ ധർമ്മം നിവർത്തിക്കുന്നതല്ല. അഗ്നിക്കുള്ള സ്വാഭാവികമായ ഉഷ്ണത്വധർമ്മവും ജലത്തിന്റെ സ്വാഭാവികമായ ദ്രവത്വധർമ്മവും അഗ്നിയും ജലവുമാകുന്ന ധർമ്മികളിരിക്കേ നിവർത്തിച്ചു കാണുന്നില്ല. അതുപോലെ അഹങ്കാരത്തിന്റെ സ്വാഭാവികധർമ്മമാകുന്ന കർത്തൃത്വാദിബന്ധവും അഹങ്കാരമാകുന്ന ധർമ്മിയിരിക്കേ നിവർത്തിക്കുന്നില്ല.

ശങ്ക:— അഹങ്കാരത്തിലുള്ള കർത്തൃത്വാദികളുടെ ബന്ധം സ്വരൂപേണ നശിക്കുന്നില്ലെങ്കിലും യോഗാഭ്യാസംകൊണ്ടു് ആ ബന്ധത്തിന്നു് ഒരഭിഭവമുണ്ടാകുന്നതാണു്.

സമാധാനം:— ആത്മജ്ഞാനത്തേക്കാളും പ്രാരബ്ധകർമ്മം പ്രബലമായിരിക്കുന്നതുപോലെ യോഗാഭ്യാസത്തേക്കാളും പ്രാരബ്ധകർമ്മം പ്രബലമാകുന്നു. കൂടാതെ—പ്രാരബ്ധകർമ്മത്തിന്റെ അനുഭവം കർത്തൃത്വാദ്യഭിമാനമില്ലാതെ സംഭവിക്കാത്തതുകൊണ്ടു് പ്രബലമായ പ്രാരബ്ധകർമ്മമുണ്ടായിരിക്കേ യോഗാഭ്യാസത്തേയോ അതുകൊണ്ടുള്ള കർത്തൃത്വാദിബന്ധത്തിന്റെ അനുഭവത്തേയോ ചെയ്‌വാൻ ആക്കം സാധിക്കുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ടു് ജീവദവസ്ഥയിലുള്ള കർത്തൃത്വാദിബന്ധത്തിന്റെ നിവൃത്തിയാണു് ജീവന്മുക്തിയുടെ ലക്ഷണമെന്നു് പറഞ്ഞതു് ശരിയല്ല.

ഇനി സാധനമില്ലായ്കകൊണ്ടു് ജീവന്മുക്തിയില്ലെന്നു സാധിപ്പിക്കാം:—

നിങ്ങൾ പറയുന്ന ജീവന്മുക്തിക്കുള്ള സാധനം ആത്മജ്ഞാനമോ, അല്ല യോഗമോ? ഒന്നാമത്തെ പക്ഷം ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ—ആത്മജ്ഞാനം മുക്തിക്കു് സാധനമാകുന്നു. ജീവന്മുക്തി

യുടെ സാധനമല്ല. 'ജ്ഞാനാദേവ തു കൈവല്യം' ഇത്യാദിശ്രുതികൾ ആത്മജ്ഞാനംകൊണ്ട് മുക്തിയെ പ്രാപിക്കാം എന്നു പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ജീവന്മുക്തിയെ പ്രാപിക്കാമെന്നു പറഞ്ഞിട്ടുമില്ല. അതുകൊണ്ട് ആത്മജ്ഞാനം വിദേഹമുക്തിയുടെ സാധനം മാത്രമാണ്. രണ്ടാമത്തെ പക്ഷവും ഗ്രാഹ്യമല്ല. എന്തെന്നാൽ—ശ്രവണാദികൾ ആത്മജ്ഞാനത്തിന്റെ സാധനങ്ങളായിരിക്കുംപോലെ യോഗവും ആത്മജ്ഞാനത്തിനു മാത്രം സാധനമാണ്. അതുകൊണ്ട് യോഗം ജീവന്മുക്തിയുടെ സാധനമാകുന്നതല്ല.

ഇനി അധികാരിയില്ലായ്കകൊണ്ട് ജീവന്മുക്തിയില്ല എന്നതിനെ സാധിപ്പിക്കാം.

ജീവന്മുക്തിക്ക് മുമുക്ഷു അധികാരിയല്ല. പിന്നെ ജ്ഞാനിക്കു മാത്രമാണ് അതിന്ന് അധികാരം പറയേണ്ടത്. അതും ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ—

'ജ്ഞാനാമൃതേന തൃപ്തസ്യ
കൃതകൃത്യസ്യ യോഗിനഃ
നൈവാസ്തി കിഞ്ചിൽ കർത്തവ്യ—
മസ്തി ചേന്ന സ തത്വവിത്''.

'തസ്യ കാര്യം ന വിദ്യതേ'. ഇത്യാദി വചനങ്ങൾ ജ്ഞാനിയുടെ കർത്തവ്യതയെ നിഷേധിച്ചിരിക്കുന്നു. ഏതൊരു ജ്ഞാനിയെ ജീവന്മുക്തിക്ക് അധികാരിയായി സ്വീകരിക്കുന്നുവോ ആ ജ്ഞാനിക്ക് ജീവന്മുക്തിയുടെ സാധനങ്ങളുടെ കർത്തവ്യതയുമുണ്ടായിരിക്കണം. അങ്ങനെയായാൽ മേൽപറഞ്ഞ വചനങ്ങൾക്ക് വിരോധവും വരും. കൂടാതെ—ദേഹാഭിമാനമുള്ളവൻ മാത്രമാണ് കർത്താവാകുന്നത്. ജ്ഞാനിക്ക് ദേഹാഭിമാനമില്ല. അതുകൊണ്ട് കർത്തൃത്വവുമില്ല. കർത്തൃത്വമില്ലാത്തതുകൊണ്ടുതന്നെ ജ്ഞാനി ജീവന്മുക്തന്റെ സാധനങ്ങളിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് ജ്ഞാനിക്ക് ജീവന്മുക്ത്യധികാരമില്ല. അധികാരമില്ലാതെ ജീവന്മുക്തിക്കുള്ള സാധനങ്ങളുടെ അഭ്യാസവും നടക്കുന്നതല്ല.

ഇനി പ്രയോജനമില്ലാത്തതുകൊണ്ട് ജീവന്മുക്തിയില്ലെന്നതിനെ സാധിപ്പിക്കാം :—

നിങ്ങൾ പറയുന്ന ജീവന്മുക്തിയുടെ പ്രയോജനം എന്താകുന്നു? പ്രയോജനമില്ലാതെ ആരുംതന്നെ ഒരു കാര്യത്തിലും പ്രവ

ത്തിക്കുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ട് ജീവന്മുക്തിയെ സമ്പാദിപ്പാൻ ചെയ്യുന്ന പ്രവൃത്തിയുടെ പ്രയോജനം നിങ്ങറം അവശ്യം പറയേണ്ട താണ്. സിദ്ധമായ ആത്മജ്ഞാനത്തിൻെറ രക്ഷയോ ദുഃഖനാശ മോ അഥവാ സ്വരൂപസുഖത്തിൻെറ ആവിർഭാവമോ ഏതാണ് നിങ്ങറം ഉദ്ദേശിച്ച പ്രയോജനം? ഒന്നാമത്തെ പക്ഷം ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ—തത്ത്വമസ്യാദിപ്രമാണംകൊണ്ടുണ്ടായതും അജ്ഞാന ത്തെ നിവൎത്തിപ്പാൻ സമൎത്ഥവുമായ ആത്മജ്ഞാനത്തിന്ന് ഒരു ബാ ധയും ഇല്ല. ബാധ്യവസ്തുവിന്നു മാത്രമാണ് രക്ഷയുടെ ആവശ്യം. അതുകൊണ്ട് ജ്ഞാനത്തിൻെറ രക്ഷയാണ് പ്രയോജനമെന്നു പറ ഞ്ഞതു് ശരിയല്ല.

ഇങ്ങനെ തന്നെ ദുഃഖനാശവും സുഖാവിർഭാവവും രണ്ടും ജീവ ന്മുക്തിയുടെ പ്രയോജനമാകുന്നില്ല. എന്തെന്നാൽ—അവ രണ്ടും ആത്മജ്ഞാനംകൊണ്ടു മാത്രമുണ്ടാകുന്നവയാണ്. ഏതു വസ്തു ഏതു സാധനംകൊണ്ട് പ്രാപ്തമാകുന്നുവോ ആ വസ്തു ആ സാധനത്തിൻെറ മാത്രം ഫലമാകുന്നു. മറെറാരു സാധനത്തിൻെറ ഫലമാകുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ട് ദുഃഖനാശവും സുഖാവിർഭാവവും ആത്മജ്ഞാനത്തി ൻെറ ഫലമാകുന്നു: ജീവന്മുക്തിയുടെ ഫലമല്ല.

ഇപ്രകാരം പ്രമാണം, സ്വരൂപലക്ഷണം, സാധനം, അധി കാരി, പ്രയോജനം എന്നിവയില്ലാത്തതുകൊണ്ട് ജീവന്മുക്തിയെ അംഗീകരിക്കുന്നതു് നിരർത്ഥകംതന്നെ.

ഇത്രയും പറഞ്ഞതിൽനിന്ന് ആത്മജ്ഞാനംകൊണ്ട് വിദേ ഹമുക്തി മാത്രമേ ഉണ്ടാകയുള്ളുവെന്നും ജീവന്മുക്തിയുണ്ടാകുന്ന തല്ലെന്നും സിദ്ധമായി. ഈ അഭിപ്രായത്തെ ഖണ്ഡിപ്പാൻവേണ്ടി ആ മുക്തിയെ വിഭാഗിച്ചു പറയാം:—

മുമ്പു പറഞ്ഞ മുക്തി വിദേഹമുക്തി എന്നും ജീവന്മുക്തി എന്നും രണ്ടു പ്രകാരത്തിലുണ്ട്. ജീവന്മുക്തിക്കു ശേഷമാണ് വിദേഹമുക്തിയെന്നതുകൊണ്ട് ഒന്നാമതായി ജീവന്മുക്തിയെ നിരൂപണംചെയ്യേണ്ടതാണെങ്കിലും ആ ജീവന്മുക്തി വിവാദ ഗ്രസ്തമാകയാൽ വിസ്തരിച്ചുനിരൂപണംചെയ്യേണ്ടതിനാലും വിദേഹ മുക്തി നിൎവ്വിവാദമാകയാൽ കുറഞ്ഞ നിരൂപണംകൊണ്ട് ബോധി പ്പാൻ കഴിയുന്നതുകൊണ്ടും സൂചീകടാഹന്യായേന ഒന്നാമതായി വിദേഹമുക്തിയെ നിരൂപണം ചെയ്യാം.

'അഹംബ്രഹ്മാസ്മി' എന്ന തത്വജ്ഞാനം സമ്പാദിച്ച പുരുഷന്റെ ഭോഗംകൊണ്ടു് പ്രാരബ്ധകർമ്മം നശിക്കേ വർത്തമാനശരീരത്തിനുള്ള നാശത്തെ വിദേഹമുക്തിയെന്നു പറയുന്നു. ഈ വിദേഹമുക്തിയെപ്പററി ശ്രീ വ്യാസഭഗവാൻ ഇങ്ങനെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. സൂത്രം:—

'ഭോഗേന ത്വിതരേ ക്ഷപയിത്വാ സമ്പദ്യതേ.' ജ്ഞാനി സുഖദുഃഖങ്ങളുടെ അനുഭവമാകുന്ന ഭോഗംകൊണ്ടു് പുണ്യപാപങ്ങളാകുന്ന പ്രാരബ്ധകർമ്മങ്ങളെ നശിപ്പിച്ചു് ശരീരനാശാനന്തരം അഖണ്ഡൈകരസാനന്ദ ബ്രഹ്മാത്മരൂപേണ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നു. അവൻ പിന്നെ ജനിക്കുന്നില്ല. എന്തെന്നാൽ—അവന്റെ അജ്ഞാനവും സഞ്ചിതകർമ്മവും ആത്മജ്ഞാനംകൊണ്ടു് നശിക്കുന്നു. ആത്മജ്ഞാനപ്രഭാവംകൊണ്ടു് ആഗാമി പുണ്യപാപങ്ങൾ അവനെ സ്പർശിക്കുകകൂടിച്ചെയ്യുന്നില്ല. ഇതിനുംപുറമെ—പ്രതിബന്ധകമായ പ്രാരബ്ധകർമ്മത്തെ ഭോഗംകൊണ്ടു് നശിപ്പിച്ചതിന്റെശേഷം വാസനാസഹിതമായ വിക്ഷേപശക്തിയോടുകൂടിയ അജ്ഞാനവും നശിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടു് ജന്മകാരണമായ സഞ്ചിതം മുതലായ കർമ്മങ്ങൾ ഇല്ലായ്കയാൽ ആ ജ്ഞാനി പിന്നെ ജനിക്കുന്നില്ല. ഈ വർത്തമാന ശരീരനാശാനന്തരം അവൻ നിർവ്വിശേഷബ്രഹ്മമായിട്ടുതന്നെ തീരുന്നു.

ഈ വിദേഹമുക്തിയുടെ സ്വരൂപത്തെ,

'തസ്യ താവദേവ ചിരം യാവന്ന വിമോക്ഷ്യേƒഥ സമ്പത്സ്യേ' എന്ന ശ്രുതിയും പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്. അതുകൊണ്ടു് വിദേഹമുക്തി ശ്രുതിസൂത്രപ്രമാണസിദ്ധമാകുന്നു.

ശങ്ക:— അനേകജന്മങ്ങൾക്കു് കാരണമായ പ്രാരബ്ധകർമ്മങ്ങളുള്ള പുരുഷനു് ഒന്നാമത്തെ ജന്മത്തിൽതന്നെ ആത്മജ്ഞാനമുണ്ടായാൽ രണ്ടാമത്തു് ജന്മമുണ്ടാകുമോ ഇല്ലയോ? ഉണ്ടാകുമെന്നാണെങ്കിൽ ജ്ഞാനത്തിന്നു് പാക്ഷികത്വം വരും. അതായതു്—ആത്മജ്ഞാനം നിശ്ചയമായും ജന്മനിവൃത്തിക്കു് കാരണമാണെന്നു വരുന്നതല്ല. ഇല്ലെന്ന രണ്ടാംപക്ഷം സ്വീകരിക്കുകയാണെങ്കിൽ,

'നാഭുക്തം ക്ഷീയതേ കർമ്മ
കല്പകോടി ശതൈരപി' എന്ന വചനത്തിന്നു വിരോധവും വരും.

ഈ ശങ്കക്കു് ചില ഗ്രന്ഥകാരന്മാരിങ്ങനെ സമാധാനം പറയുന്നു:—

സമാധാനം:— 'യാവദധികാരമവസ്ഥിതി രാധികാരികാണാം' എന്ന ശ്രീ വ്യാസസൂത്രത്തിന്റെ അർത്ഥം ഭഗവാൻ ഭാഷ്യകാരൻ ഇങ്ങനെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. സൃഷ്ടിയുടെ ആരംഭത്തിൽ ജഗദ്വ്യവഹാരത്തെ ആരംഭിക്കുവാൻവേണ്ടി പരമേശ്വരനാൽ സ്ഥാപിപ്പിക്കപ്പെട്ട ദേവതാദ്യധികാരി പുരുഷന്മാരുടെ അധികാരകാലം വരെ അവക്ക് അവിടെ സ്ഥിതിയുണ്ട്. അതിന്നിടയിൽ വല്ല വരശാപങ്ങളുടേയും ബലംകൊണ്ട് അവക്ക് ജന്മാന്തരപ്രാപ്തിയുണ്ടായാലും ആത്മജ്ഞാനത്തിന്ന് ബാധയുണ്ടാകുന്നില്ല. ആ അധികാര സമാപ്തി കാലത്തിൽ അവക്ക് മോക്ഷം അവശ്യം സംഭാവ്യമാകുന്നു. എന്ന്.

ഇപ്രകാരം അനേകജന്മപ്രദമായ പ്രാരബ്ധകർമ്മത്തോടുകൂടിയ പുരുഷന്ന് ഒന്നാമത്തെ ജന്മത്തിൽ തത്വമസ്യാദി മഹാവാക്യപ്രമാണബലേന ആത്മസാക്ഷാൽകാരമുണ്ടായാലും പിന്നീടുള്ള പ്രബലമായ പ്രാരബ്ധകർമ്മത്തിന്റെ ബലംകൊണ്ട് ജന്മാന്തരപ്രാപ്തിയുണ്ടായാലും ആ ജ്ഞാനത്തിന്ന് ബാധയുണ്ടാകുന്നില്ല. കാരണം—പ്രാരബ്ധകർമ്മത്തിന്റെ ഫലം ആത്മജ്ഞാനത്തിന്നു വിരുദ്ധമല്ലാത്തതുതന്നെ. പ്രാരബ്ധകർമ്മത്തിന്റെ ഫലം ആത്മജ്ഞാനത്തിന്ന് വിരുദ്ധമാകുന്നപക്ഷം ആ ദേവതാദ്യധികാരി പുരുഷന്മാരുടെ ആത്മജ്ഞാനത്തിന്നും പ്രാരബ്ധകർമ്മഫലംകൊണ്ട് ബാധയുണ്ടാകേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. അത് ശ്രുതിവിരുദ്ധവുമാകുന്നു. അവന്നു് ആത്മസാക്ഷാൽകാരംകൊണ്ട് ബ്രഹ്മഭാവമാകുന്ന മോക്ഷവും അവശ്യം ലഭിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് ആത്മജ്ഞാനത്തിന്ന് പാക്ഷികത്വവും 'നാഭുക്തം ക്ഷീയതേ കർമ്മ' എന്ന വചനത്തിന്ന് വിരോധവും ഉണ്ടാകുന്നില്ല.

ഇനി വേറെ ചില ഗ്രന്ഥകാരന്മാരുടെ സമാധാനത്തെ പറയാം:—

'യസ്തു വിജ്ഞാനവാൻ ഭവ—
ത്യമനസ്കഃ സദാ ശുചിഃ
സ തു തൽപദമാപ്നോതി
യസ്മാദ് ഭൂയോ ന ജായതേ'.

'യ ഏവം വേത്തി പുരുഷം
പ്രകൃതിഞ്ച ഗുണൈഃ സഹ
സർവ്വഥാ വർത്തമാനോഽപി
ന സ ഭൂയോഽഭിജായതേ'. ഇത്യാദി ശ്രുതിസ്മൃതികൾ

ജ്ഞാനികൾക്ക് ജന്മത്തെ നിഷേധിച്ചുകാണുന്നതുകൊണ്ട് അനേക ജന്മങ്ങൾക്ക് കാരണമായ പ്രാരബ്ധകർമ്മമുള്ള പുരുഷന്ന് ഒന്നാമത്തെ ജന്മത്തിൽതന്നെ ശ്രവണാദികളെക്കൊണ്ട് ആത്മജ്ഞാനമുണ്ടാകുന്നില്ലെന്നും അവസാനത്തെ ജന്മത്തിൽ മാത്രമേ അതുണ്ടാകുന്നുള്ളുവെന്നും സ്വീകരിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു.

ശ്രീ വസിഷ്ഠഭഗവാൻ ഇങ്ങനെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു:—

'യസ്യേദം ജന്മ പാശ്ചാത്യം
തമാശ്വേവ മഹാമതേ
വിശന്തി വിദ്യാ വിമലാ
മുക്താ വേണു മിവോത്തമം'

ഹേ! മഹാമതിയായ രാമ, ഏതു പുരുഷന്ന് ഈ അന്ത്യമായ ജന്മം സിദ്ധിച്ചുവോ അവനെ മാത്രം ഈ നിർമ്മല ബ്രഹ്മവിദ്യ, ഉത്തമജാതിയായ വേണുവിൽ (മുളയിൽ) മുത്തു പോലെ പ്രവേശിക്കുന്നു എന്നു്.

അതുകൊണ്ട് മുൻപറഞ്ഞ രണ്ടുപക്ഷങ്ങളിലും ഭോഗംകൊണ്ടു പ്രാരബ്ധം നശിക്കുകയും ദേഹപാതം സംഭവിക്കുകയും ചെയ്താൽ ജ്ഞാനി ബ്രഹ്മാത്മരൂപേണ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നു എന്നർത്ഥം സിദ്ധിച്ചു.

ചില ഗ്രന്ഥകാരന്മാർ വിദേഹമുക്തിയുടെ സ്വരൂപത്തെ ഇങ്ങനെ പറയുന്നു :—

ഭാവിശരീരത്തിന്റെ അനാരംഭകത്വം വിദേഹമുക്തിയാകുന്നു. ഈ വിദേഹമുക്തി ജ്ഞാനോൽപത്തിയുടെ സമകാലത്തു മാത്രം ഉണ്ടാകുന്നു. അതായത്—ഏതു കാലത്ത് ആത്മജ്ഞാനമുണ്ടാകുന്നുവോ ആ കാലത്തിൽ വിദേഹമുക്തിയും ഉണ്ടാകുന്നു. എന്തെന്നാൽ—ആത്മജ്ഞാനംകൊണ്ടു നിവൃത്തമായ സഞ്ചിതകർമ്മവുംകൂടി നാശത്തെ പ്രാപിക്കുന്നു. സഞ്ചിതകർമ്മം മാത്രമാണ് ഭാവിശരീരത്തിന്റെ ആരംഭകം. അതുകൊണ്ട് ആത്മജ്ഞാനോൽപത്തി കാലത്തിൽ ഭാവിശരീരത്തിന്റെ അനാരംഭകത്വമാകുന്ന വിദേഹമുക്തി സംഭാവ്യമാകുന്നു. ഇതു് ഗ്രന്ഥാന്തരത്തിലും പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്.

'തീർത്ഥേ ശ്വപചഗൃഹേ വാ
നഷ്ടസ്മൃതിരപി ത്യജൻ ദേഹം

ജ്ഞാന സമകാലമുക്തഃ
കൈവല്യം യാതി ഹതശോകഃ'

ശ്രീ കാശി മുതലായ തീർത്ഥങ്ങളിലോ ചണ്ഡാളഗൃഹത്തിലോ ശരീരത്തെ ഉപേക്ഷിച്ചാലും സന്നിപാതാദിരോഗംകൊണ്ട് ബ്രഹ്മാത്മസ്മൃതിയില്ലാതായാലും ജ്ഞാനി കൈവല്യമാകുന്ന മോക്ഷത്തെ പ്രാപിക്കും. എന്തെന്നാൽ—ആ തത്വജ്ഞാനി ആത്മജ്ഞാന സമകാലത്തിൽതന്നെ മുക്തനും സർവ്വശോകരഹിതനുമായിത്തീർന്നിരിക്കുന്നു.

ഇതുവരെ വിദേഹമുക്തിയെ നിരൂപണംചെയ്തു. ഇനി ജീവന്മുക്തിയെ നിരൂപണംചെയ്യാം. അതിൽ ആദ്യമായി ജീവന്മുക്തിയുടെ ലക്ഷണത്തെപ്പറയാം:— ശ്രവണാദികളെക്കൊണ്ട് ഉൽപന്നമായ ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരത്തോടുകൂടിയ വിദ്വത്സന്യാസിയുടെ ജീവദവസ്ഥയിലുള്ള കർത്തൃത്വഭോക്തൃത്വാദികളാകുന്ന സകല ബന്ധങ്ങളുടേയും പ്രതീതിയുടെ നിവൃത്തിയെ ജീവന്മുക്തിയെന്നു പറയുന്നു.

ശങ്ക:— ഈ ജീവന്മുക്തിയുടെ ലക്ഷണം സംഭാവ്യമല്ല. എന്തെന്നാൽ—ഭോഗപ്രദമായ പ്രാരബ്ധകർമ്മം ഉണ്ടായിരിക്കേ ജ്ഞാനിക്കും കർത്തൃത്വാദിബന്ധത്തിന്റെ പ്രതീതി അവശ്യമുണ്ടാകേണ്ടതാണ്. കർത്തൃത്വ ഭോക്തൃത്വാദി ബുദ്ധിയില്ലാതെ പ്രാരബ്ധകർമ്മത്തിന്റെ ഫലത്തെ അനുഭവിപ്പാൻ കഴിയുന്നതല്ല. കർത്തൃത്വാദിബന്ധം സാക്ഷിയായ ആത്മാവിൽനിന്ന് ജ്ഞാനംകൊണ്ടുതന്നെ നിവൃത്തമായെങ്കിലും ജലഗതമായ ദ്രവത്വധർമ്മംപോലേയും അഗ്നിഗതമായ ഉഷ്ണത്വധർമ്മംപോലേയും അന്തഃകരണത്തിന്റെ സ്വാഭാവിക ധർമ്മമായ കർത്തൃത്വാദിയുടെ ബന്ധത്തെ അന്തഃകരണത്തിൽനിന്ന് നിവർത്തിപ്പാൻ സാധ്യമല്ല. അതുകൊണ്ട് കർത്തൃത്വാദി സകല ബന്ധ പ്രതീതിയുടെ നിവൃത്തിയാണ് ജീവന്മുക്തിയെന്ന ലക്ഷണം ശരിയല്ല.

സമാധാനം:— തത്വജ്ഞാനത്തേക്കാൾ പ്രാരബ്ധകർമ്മം പ്രബലമാകുന്നതുപോലേതന്നെ പ്രാരബ്ധകർമ്മത്തേക്കാൾ യോഗാഭ്യാസം പ്രബലമാകുന്നു. യോഗാഭ്യാസംകൊണ്ട് പ്രാരബ്ധഭോഗത്തിന്നനുകൂലമായ കർത്തൃത്വാദി ബന്ധ പ്രതീതിയുടെ ആത്യന്തിക നിവൃത്തിയുണ്ടായില്ലെങ്കിലും അതിന്റെ അഭിഭവം അവശ്യമുണ്ടാ

കുന്നതാണ്. അതുകൊണ്ട് മേൽപറഞ്ഞ ജീവന്മുക്തിയുടെ ലക്ഷണം സംഭാവ്യംതന്നെ, പ്രാരബ്ധകർമ്മത്തേക്കാൾ യോഗാഭ്യാസത്തിന്ന് പ്രാബല്യം സ്വീകരിക്കുന്നപക്ഷം പുരുഷപ്രയത്നം വ്യർത്ഥമായിത്തീർന്നേക്കാം. പുരുഷപ്രയത്നം വ്യർത്ഥമായാൽ ചികിത്സാശാസ്ത്രം മുതൽ മോക്ഷശാസ്ത്രംവരേയുള്ള എല്ലാ ശാസ്ത്രങ്ങളുടേയും ആരംഭം നിഷ്ഫലമാവാനേ തരമുള്ളു.

ശങ്ക :— യോഗാഭ്യാസംകൊണ്ട് പ്രാരബ്ധകർമ്മത്തിന്ന് പ്രതിബന്ധം ഭവിക്കുമെങ്കിൽ 'നാഭുക്തം ക്ഷീയതേ കർമ്മ കല്പകോടി ശതൈരപി' എന്ന വചനത്തിന്നു വിരോധം വരും.

സമാധാനം :— പ്രാരബ്ധകർമ്മത്തിന്റെ വിരോധിയായ യോഗാഭ്യാസം മുതലായവയുണ്ടായിരിക്കേ തന്നെ മേൽപറഞ്ഞ വചനം സാർത്ഥകമാണ്. അതായത്—ഏതു പ്രാരബ്ധകർമ്മത്തിന്ന് യോഗാഭ്യാസാദികൾ പ്രതിബന്ധകങ്ങളാകുന്നില്ലയോ ആ പ്രാരബ്ധകർമ്മം ഭോഗം കൂടാതെ നിവർത്തിക്കുകയില്ല എന്നർത്ഥം, ഒരു ഉപായം കൊണ്ടും പ്രാരബ്ധകർമ്മത്തിന്ന് പ്രതിബന്ധമുണ്ടാകാത്തപക്ഷം പ്രാരബ്ധകർമ്മത്തിൽ അതിഭക്തിയോടുകൂടിയ വാദികൾക്കും ശാസ്ത്രവചനത്തിന്നും വിരോധം സംഭവിക്കും.

അതായത്—'ജന്മാന്തരകൃതം പാപം
വ്യാധിരൂപേണ ജായതേ
തച്ഛാന്തിരൌഷധൈർദ്ദാനൈ—
ർജപഹോമാർച്ചനാദിഭിഃ'

പൂർവ്വജന്മങ്ങളിൽ ചെയ്തിട്ടുള്ള പാപകർമ്മങ്ങൾ ഈ ജന്മത്തിൽ ജ്വരം മുതലായ വ്യാധിയായിത്തീർന്ന് ദുഃഖത്തെച്ചെയ്യുന്നു. ഔഷധം, ദാനം, ജപം, ഹോമം, ദേവാർച്ചനം മുതലായവയെക്കൊണ്ട് അതിന്നു ശമനവുമുണ്ടാകുന്നു.

ഇത്യാദി വചനങ്ങൾ പ്രാരബ്ധകർമ്മത്തിന്റെ നാശത്തിന്നു വേണ്ടി ഔഷധാദ്യുപായങ്ങളെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് പ്രാരബ്ധകർമ്മത്തിന്റെ അഭിഭവവും സംഭാവ്യംതന്നെയാണ്.

കൂടാതെ—പ്രാരബ്ധകർമ്മത്തെ അപേക്ഷിച്ച് യോഗാഭ്യാസം മുതലായ ശാസ്ത്രീയപ്രയത്നങ്ങൾക്ക് പ്രാബല്യമുള്ളതായി വസിഷ്ഠഭഗവാൻ പറയുന്നു.

'ആ ബാല്യാദലമഭ്യസ്ത
ശാസ്ത്രസത്സംഗമാദിഭിഃ
ഗുണൈഃ പുരുഷയത്നേന
സോƒർത്ഥഃ സമ്പ്രാപ്യതേ ഹിതഃ'

പുരുഷപ്രയത്നം ശാസ്ത്രീയമെന്നും അശാസ്ത്രീയമെന്നും രണ്ടുവിധത്തിലാകുന്നു. ശ്രുതിസ്മൃതികളാകുന്ന ശാസ്ത്രങ്ങളിൽ വിഹിതമായ പ്രയത്നത്തെ ശാസ്ത്രീയപ്രയത്നമെന്നു പറയുന്നു. യജ്ഞദാനാദികൾ ഇതിൽ ഉൾപ്പെട്ടവയാണ്. ശ്രുത്യാദിശാസ്ത്രങ്ങളിൽ നിഷിദ്ധമായ പ്രയത്നത്തെ അശാസ്ത്രീയപ്രയത്നമെന്നു പറയുന്നു. ചൌര്യം, ഹിംസ മുതലായവ ഇതിൽപെട്ടവയാണ്. ഈ അശാസ്ത്രീയപ്രയത്നംകൊണ്ട് നരകപ്രാപ്തിയുണ്ടാകുന്നു. ബാല്യംമുതൽ നല്ലപോലെ അഭ്യസിച്ചുവന്ന അധ്യാത്മശാസ്ത്രം, സജ്ജനസംസർഗ്ഗം, ശമം, ദമം ഇത്യാദി ഗുണങ്ങളോടുകൂടിയ ശാസ്ത്രീയപ്രയത്നംകൊണ്ട് മോക്ഷമാകുന്ന പരമപുരുഷാർത്ഥപ്രാപ്തിയുണ്ടാകുന്നു.

ഇപ്പറഞ്ഞ രണ്ടു പ്രയത്നങ്ങളെ ഈ ശ്ലോകം പറയുന്നു:—
'ഉച്ഛാസ്ത്രം ശാസ്ത്രിതം ചേതി
പൌരുഷം ദ്വിവിധം സ്മൃതം
തത്രോച്ഛാസ്ത്ര മനർത്ഥായ
പരമാർത്ഥായ ശാസ്ത്രിതം' എന്ന്.

ഇങ്ങനെ യോഗാഭ്യാസമാകുന്ന ശാസ്ത്രീയപ്രയത്നത്താൽ പ്രാരബ്ധകർമ്മത്തിൻെറ അഭിഭവം സംഭാവ്യമാണെന്ന് സിദ്ധമായി. അതുകൊണ്ട് മുമ്പറഞ്ഞ കർത്തൃത്വാദിബന്ധ പ്രതീതിയുടെ നിവൃത്തിയാകുന്ന ജീവന്മുക്തിയുടെ ലക്ഷണം നിർദ്ദിഷ്ടംതന്നെയാകുന്നു.

ഇനി ജീവന്മുക്തിയുടെ അധികാരിയെപ്പറയാം. ശ്രവണാദികളെക്കൊണ്ടുണ്ടായ ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരവും ചിത്തവിശ്രാന്തിയുടെ ഇച്ഛയുമുള്ള വിദ്വത്സന്യാസി മാത്രമാണ് ജീവന്മുക്തിയുടെ അധികാരി. അതായത്—ജീവന്മുക്തിയെ സമ്പാദിപ്പാൻ സാധനമായ മനോനാശം വാസനാക്ഷയത്തിന്ന് കാരണമാണെന്നു സാരം.

ശങ്ക :— ബ്രഹ്മസക്ഷാൽകാരംകൊണ്ട് അജ്ഞാനവും ദേഹാഭിമാനവും നിവർത്തിച്ച വിദ്വത്സന്യാസിക്ക് ഒരു കാര്യത്തിന്റെയും കർത്തൃത്വം തന്നെ സംഭാവ്യമല്ല. കർത്തൃത്വം കൂടാതെ

വിദ്വത്സന്ന്യാസിക്ക് ജീവന്മുക്തിയുടെ അധികാരം എങ്ങനെ സംഭവിക്കും ?

സമാധാനം :— ആത്മജ്ഞാനംകൊണ്ട് ആവരണശക്തിയോടുകൂടിയ അജ്ഞാനം നശിച്ചാലും പ്രാരബ്ധകർമ്മബലേന വിക്ഷേപശക്തിയോടുകൂടിയ അജ്ഞാനലേശം അവിടെ തന്നെ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നുണ്ടെന്ന് എല്ലാ ഗ്രന്ഥകാരന്മാരും സ്വീകരിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഇത് തൃതീയ പരിച്ഛേദത്തിൽ വിസ്തരിച്ചു പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് വിദ്വാനും ബാധിതാനുവൃത്തിവഴിയായി ദേഹാഭിമാനവും കർത്തൃത്വവും സംഭാവ്യമാണ്. അത് ജീവന്മുക്തിയുടെ അധികാരിയിലും സംഭവിക്കുന്നതിൽ സംശയത്തിന്നവസരമില്ല.

ശങ്ക :— 'ജ്ഞാനാമൃതേന തൃപ്തസ്യ
കൃതകൃത്യസ്യ യോഗിനഃ
നൈവാസ്തി കിഞ്ചിത് കർത്തവ്യ—
മസ്തി ചേന്ന സ തത്ത്വവിത്.'

'തസ്യ കാര്യം ന വിദ്യതേ'. ഇത്യാദി സ്മൃതികൾ കൃതകൃത്യനാകുന്ന ജ്ഞാനിക്ക് സർവ്വകർത്തവ്യത്വത്തേയും നിഷേധിച്ചിരിക്കുന്നു. ജ്ഞാനിക്ക് ജീവന്മുക്തിയെ സമ്പാദിപ്പാൻ മനോനാശം, വാസനാക്ഷയം എന്നീ സാധനങ്ങളുടെ കർത്തവ്യതയെ സ്വീകരിക്കുന്നപക്ഷം ഈ സ്മൃതിവചനങ്ങൾക്ക് വിരോധം വരും.

സമാധാനം :— ജ്ഞാനി കൃതോപാസ്തി എന്നും അകൃതോപാസ്തിയെന്നും രണ്ടു വിധത്തിലുണ്ട്. ആത്മസാക്ഷാൽകാരത്തിന്ന് മുമ്പ് സഗുണബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരംവരെ ഉപാസന ചെയ്ത ജ്ഞാനിയെ കൃതോപാസ്തിയെന്നും അങ്ങനെ ചെയ്യാത്ത ജ്ഞാനിയെ അകൃതോപാസ്തിയെന്നും പറയുന്നു. കൃതോപാസ്തിയായ ജ്ഞാനിക്ക് ജ്ഞാനാനന്തരം ജീവന്മുക്തിക്കുവേണ്ടി അല്പവും കർത്തവ്യമില്ല. എന്തെന്നാൽ—അവന്ന് മനോനാശവും വാസനാക്ഷയവും മുമ്പു തന്നെ സിദ്ധിച്ചിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് ആത്മജ്ഞാനം സമ്പാദിച്ച കാലത്തുതന്നെ കൃതോപാസ്തിയായ പുരുഷൻ ജീവന്മുക്തിയെ പ്രാപിച്ചിരിക്കുന്നു. ജ്ഞാനിയായ പുരുഷൻെറ കർത്തവ്യതയെ നിഷേധിച്ച ശ്രുതിസ്മൃതിവചനങ്ങൾ കൃതോപാസ്തിയായ ജ്ഞാനിയുടെ എല്ലാ കർത്തവ്യതയേയും നിഷേധിച്ചതായറിയേണ്ടതാണ്.

കൂടാതെ—ലൌകികമായും വൈദികമായും ഉള്ള വ്യാപാരങ്ങളെക്കൊണ്ടു് ചിത്തവിശ്രാന്തി സമ്പാദിക്കാത്ത അകൃതോപാസ്തിയായ ജ്ഞാനിക്കു് ജീവന്മുക്തിയെ പ്രാപിപ്പാൻ ജ്ഞാനാനന്തരം മനോനാശം, വാസനാക്ഷയം എന്നിവയുടെ കർത്തവ്യതയുള്ളതുകൊണ്ടു് നിരങ്കുശമായ കൃതകൃത്യത്വമില്ല. അതുകൊണ്ടു് അകൃതോപാസ്തിയായ ജ്ഞാനിക്കു് ജീവന്മുക്തിയെ സമ്പാദിപ്പാൻവേണ്ടി മനോനാശവും വാസനാക്ഷയവും അവശ്യകർത്തവ്യങ്ങളാകുന്നു.

ശങ്ക:— ഇങ്ങനെ ചിത്തവിശ്രാന്തിയില്ലാത്ത അകൃതോപാസ്തിയായ പുരുഷനു് ആത്മജ്ഞാനംതന്നെ ഉണ്ടാകുന്നതല്ല.

സമാധാനം:— ജ്ഞാനമെന്നതു് പ്രമാണം, വസ്തു ഇവ രണ്ടിന്നും അധീനത്തിലാകുന്നു. അതുകൊണ്ടു് അതെല്ലാവർക്കും സാധാരണമായിട്ടുള്ളതാണ്. ഘടം മുതലായ പദാർത്ഥങ്ങളോടുകൂടി ചക്ഷുസ്സു് മുതലായ പ്രമാണങ്ങളുടെ സംബന്ധമുണ്ടായാൽ 'ഇതു് ഘടമാണ്' എന്ന ജ്ഞാനം എല്ലാവർക്കും സമാനമായിത്തന്നെയുണ്ടാകുന്നു. അതുപോലെ 'തത്വമസി' മുതലായ മഹാവാക്യങ്ങളുടെ ശ്രവണംകൊണ്ടു് 'അഹംബ്രഹ്മാസ്മി'യെന്ന അജ്ഞാനം കൃതോപാസ്തിയും അകൃതോപാസ്തിയും ആയ എല്ലാ അധികാരികൾക്കും തുല്യംതന്നെയാകുന്നു. അങ്ങനെ സ്വീകരിക്കാത്തപക്ഷം യാജ്ഞവല്ക്യൻ, കഹോളൻ, ജനകൻ, അജാതശത്രു മുതലായ ഗൃഹസ്ഥന്മാർക്കു് ആത്മജ്ഞാനമുണ്ടാവാൻ തരമില്ലായിരുന്നു. അവർക്കു് ജ്ഞാനമുണ്ടായിട്ടില്ലെന്നു് പറയുന്നപക്ഷം യാജ്ഞവല്ക്യാദികളെ ദൃഷ്ടാന്തീകരിച്ചു് നമ്മെപ്പോലെയുള്ളവർക്കും ജ്ഞാനസാധനമായ ശ്രവണാദിയിൽ പ്രവൃത്തിയുണ്ടാകുന്നതല്ല. അതായതു്—യാജ്ഞവല്ക്യൻ മുതലായ മഹാപുരുഷന്മാർക്കുംകൂടി ശ്രവണാദികളെക്കൊണ്ടു് ആത്മജ്ഞാനമുണ്ടായിട്ടില്ലെങ്കിൽ നമ്മെപ്പോലെയുള്ളവർക്കു് ആ ജ്ഞാനമെങ്ങനെ സിദ്ധിക്കും എന്ന അസംഭാവനകൊണ്ടു് ആരുംതന്നെ ശ്രവണാദികളിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ടു് ശ്രവണാദികളെക്കൊണ്ടുണ്ടായ ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരവും ചിത്തവിശ്രാന്തിക്കുള്ള ഇച്ഛയും ഉള്ള വിദ്വത്സന്യാസിയാണു് ജീവന്മുക്തിക്കുള്ള അധികാരിയെന്നു് സിദ്ധമായി. അതുകൊണ്ടു് അധികാരിയില്ലായ്കയാൽ ജീവന്മുക്തിയില്ലെന്നു് പറഞ്ഞതു് ശരിയല്ല.

ഇനി ജീവന്മുക്തിയെ സാധിപ്പാനുള്ള പ്രമാണത്തെ നിരൂപണം ചെയ്യാം:—

ഈ ജീവന്മുക്തിയിൽ ശ്രുതിസ്മൃതീതിഹാസപുരാണങ്ങൾ പ്രമാണമാകുന്നു.

ശ്രുതി:— 'വിമുക്തശ്ച വിമുച്യതേ'.

'ശാന്തോ ദാന്തഃ' ഇത്യാദിശ്രുതി ശമദമാദിസാധനങ്ങളോടു കൂടിയ പുരുഷന്നു മാത്രമേ ശ്രവണാദികൾക്കു് അധികാരമുള്ളുവെന്നു പറകയാൽ ആത്മജ്ഞാനത്തിന്നുമുമ്പു് മുമുക്ഷുദശയിൽതന്നെ രാഗദ്വേഷാദികളിൽനിന്നു് മുക്തനാണെങ്കിലും രാഗാദികളിൽനിന്നു് മുക്തി പ്രയത്നസാധ്യമാകുന്നു. ആത്മജ്ഞാനാനന്തരം യോഗാഭ്യാസംകൊണ്ടുള്ള വാസനാക്ഷയവും അതിദൃഢമാകുന്നു. ഇങ്ങനെ ജ്ഞാനിയിൽ ആഭാസമാകുന്ന രാഗദ്വേഷാദികളും കൂടി സംഭവിക്കുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടു് ജ്ഞാനകാലത്തിൽ രാഗദ്വേഷാദികളിൽനിന്നുള്ള മുക്തി സ്വതഃസിദ്ധമാകുന്നു. ഈ അഭിപ്രായംകൊണ്ടാണു് ശ്രുതി ജീവന്മുക്തനെ വിമുക്തനെന്നു പറയുന്നതു്. ഇങ്ങനെ വിമുക്തനായ ജീവന്മുക്തൻ ഭോഗംകൊണ്ടു് പ്രാരബ്ധകർമ്മം നശിക്കുമ്പോൾ ഈ ശരീരനാശാനന്തരം ഭാവിബന്ധത്തിൽനിന്നു് വിശേഷേണ മുക്തനാകുന്നു. ഈ ശ്രുതി തത്ത്വജ്ഞാനാനന്തരമുണ്ടാകുന്ന വിദേഹമുക്തിയിൽനിന്നു് വിലക്ഷണമായ ജീവന്മുക്തിയെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു.

'തദ്യഥാऽഹി നിർല്വയനീ വല്മീകേ മൃതാ പ്രത്യസ്താ
ശയീത ഏവമേവേദം ശരീരം ശേതേ
അഥായമശരീരോऽമൃതപ്രാണോ ബ്രഹ്മൈവ
തേജ ഏവ'

ഇത്യാദി ശ്രുതികളും ആ ജീവന്മുക്തിയെ പറയുന്നു. അതുകൊണ്ടു് ജീവന്മുക്തിയുടെ സത്ത ശ്രുതിപ്രമാണസിദ്ധമാകുന്നു.

കൂടാതെ ശ്രീ വസിഷ്ഠഭഗവാൻ ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:—

'യോ ജാഗർത്തി സുഷുപ്തിസ്ഥോ
യസ്യ ജാഗ്രന്ന വിദ്യതേ
യസ്യ നിർവ്വാസനോ ബോധഃ
സ ജീവന്മുക്ത ഉച്യതേ'.

ബ്രഹ്മജ്ഞാനി ഇന്ദ്രിയങ്ങളെ ലയിപ്പിക്കാതെ ഉണർന്നുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. അതായതു്—ജാഗ്രദവസ്ഥയെ അനുഭവിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. ആ ജാഗ്രദവസ്ഥയിലും ചക്ഷുരാദീന്ദ്രിയങ്ങളെക്കൊണ്ടു് രൂപാദിവിഷയങ്ങളെ ഗ്രഹിക്കുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടു് അവൻ ജാഗ്രദവസ്ഥ

യിലിരുന്നാലും സുഷുപ്തിയിൽതന്നെ സ്ഥിതനാണെന്നു പറയപ്പെടുന്നു. ഇങ്ങനെ ഇന്ദ്രിയങ്ങളെക്കൊണ്ടുള്ള അർത്ഥഗ്രഹണമാകുന്ന ജാഗ്രദവസ്ഥയില്ലാതേയും ശുഭാശുഭങ്ങളായ എല്ലാ വാസനകളേയും വിട്ട് സ്വന്തം അഖണ്ഡൈകരസാനന്ദത്തെ അനുഭവിക്കുകയും ചെയ്യുന്ന ബ്രഹ്മജ്ഞനെ ജീവന്മുക്തനെന്നു പറയുന്നു.

ശ്രീ ഭഗവാൻ ഗീതയിൽ ആ ജീവന്മുക്തനെ സ്ഥിതപ്രജ്ഞനെന്ന നാമംകൊണ്ട് പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു: —

'പ്രജഹാതി യദാ കാമാൻ
സർവ്വാൻ പാർത്ഥ മനോഗതാൻ
ആത്മന്യേവാത്മനാ തുഷ്ടഃ
സ്ഥിതപ്രജ്ഞസ്തദോച്യതേ'.

ഹേ അർജ്ജുന! ഏതവസ്ഥയിൽ ഈ ജ്ഞാനി മനസ്സിലുള്ള എല്ലാ കാമങ്ങളേയും പരിത്യജിക്കുകയും അഖണ്ഡൈകരസാനന്ദ സ്വരൂപമായ പ്രത്യഗാത്മാവിലുള്ള സ്വസ്വരൂപാനന്ദത്തെ യോഗാഭ്യാസം കൊണ്ട് വശീകരിക്കപ്പെട്ട മനസ്സുകൊണ്ട് അനുഭവിച്ചുംകൊണ്ട് സന്തുഷ്ടനാവുകയും ചെയ്യുന്നുവോ ആ അവസ്ഥയിൽ ആ ജ്ഞാനിയെ സ്ഥിതപ്രജ്ഞനെന്നു പറയുന്നു. 'അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി' എന്ന ഈ പ്രജ്ഞ അല്പവും ഇളകാതെ ആരിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നുവോ അവനെ സ്ഥിതപ്രജ്ഞനെന്നു പറയുന്നു.

അതിന്റെ താല്പര്യമിതാണ് —

സ്ഥിരപ്രജ്ഞയെന്നും അസ്ഥിരപ്രജ്ഞയെന്നും പ്രജ്ഞ രണ്ടു തരത്തിലുണ്ട്. അതിൽ ജന്മാന്തരത്തിൽ ചെയ്ത പുണ്യസമൂഹങ്ങളുടെ പരിപാകംകൊണ്ട് ആകാശത്തിൽനിന്നു വീണ ഫലം പോലെ 'തത്വമസ്യാദി' മഹാവാക്യശ്രവണംകൊണ്ടു മാത്രം പുരുഷനുണ്ടാകുന്ന ജീവ ബ്രഹ്മൈക്യത്തെ വിഷയീകരിക്കുന്ന 'അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി' എന്ന ജ്ഞാനം വ്യവഹാരബാഹുല്യംകൊണ്ടും വിഷയങ്ങളിലുള്ള ആസക്തികൊണ്ടും വിസ്മൃതമായിപ്പോയേക്കാം. അതുകൊണ്ട് ആ ജ്ഞാനത്തെ അസ്ഥിരപ്രജ്ഞയെന്ന് പറയുന്നു. യോഗാഭ്യാസം കൊണ്ട് ചിത്തത്തെ വശത്താക്കിയവന്റെ ബുദ്ധി പരപുരുഷനിൽ ആസക്തയായ സ്ത്രീയുടെ ബുദ്ധിപോലെ നിരന്തരം ബ്രഹ്മാത്മതത്വത്തെ മാത്രം ചിന്തിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു. മറ്റൊന്നിനേയും ചിന്തിക്കുന്നില്ല. ആ ബുദ്ധിയെ സ്ഥിരബുദ്ധിയെന്നു പറയുന്നു.

ശ്രീവസിഷ്ഠഭഗവാൻ ഈ അഭിപ്രായത്തിൽ ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:—

'പരവ്യസനിനീ നാരീ വ്യഗ്രാപി ഗൃഹകർമ്മണി
തദേവാ സ്വാദയത്യന്തഃ പരസംഗരസായനം
ഏവം തത്ത്വേ പരേ ശുദ്ധേ ധീരോ വിശ്രാന്തിമാഗതഃ
തദേവാസ്വാദയ ത്യന്തർബ്ബഹിർവ്യവഹരന്നപി'

പരപുരുഷനിൽ ആസക്തയായ നാരി ബാഹ്യത്തിൽ വീട്ടുജോലിയെല്ലാം ചെയ്തുകൊണ്ടിരിക്കെ ഉള്ളിൽ പരപുരുഷസംഗംകൊണ്ടുള്ള സുഖത്തെ ചിന്തിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുമ്പോലെ ശുദ്ധപരമാത്മതത്വത്തിൽ വിശ്രാന്തിയെ പ്രാപിച്ച ജ്ഞാനി ബാഹ്യത്തിൽ ലൌകിക വൈദിക വ്യവഹാരങ്ങളെ ചെയ്തുംകൊണ്ട് ഉള്ളിൽ പരമാത്മതത്വത്തെ തന്നെ നിരന്തരമായി ചിന്തിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നു, എന്നു്.

ഈ ജീവന്മുക്തനെത്തന്നെ ഗീതയിലെ ദ്വാദശാധ്യായത്തിൽ ഭഗവദ്ഭക്തനെന്ന നാമംകൊണ്ടു പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു:—

'അദ്വേഷ്ടാ സർവ്വഭൂതാനാം മൈത്രഃ കരുണ ഏവ ച
നിർമ്മമോ നിരഹങ്കാരഃ സമദുഃഖസുഖഃ ക്ഷമീ
സന്തുഷ്ടഃ സതതം യോഗീ യതാത്മാ ദൃഢനിശ്ചയഃ
മയ്യർപ്പിതമനോബുദ്ധിര്യോ മദ്ഭക്തഃ സ മേ പ്രിയഃ'

ഒരു ജീവിയേയും ദ്വേഷിക്കാത്തവനും എല്ലാ പ്രാണികളിലും മൈത്രിയും കരുണയുമുള്ളവനും അഹം മമാഭിമാനശൂന്യനും സുഖദുഃഖങ്ങളിൽ തുല്യനിലയുള്ളവനും സർവ്വദാ സന്തുഷ്ടനും മനസ്സിനെ നിഗ്രഹിച്ചവനും ദൃഢനിശ്ചയമുള്ളവനും ഞാനാകുന്ന പരമാത്മാവിൽ അർപ്പിക്കപ്പെട്ട മനോബുദ്ധികളോടുകൂടിയവനും ആയ പരമേശ്വരഭക്തൻ എനിക്കു് (പരമേശ്വരന്നു്) അത്യന്തം പ്രിയനാകുന്നു.

ശങ്ക:— ഗീതയിൽ പറഞ്ഞ ഈ അദ്വേഷ്ടാദിഗുണങ്ങൾ സാധകനായ മുമുക്ഷുവിലും 'ശാന്തോദാന്തഃ' ഇത്യാദി ശ്രുതികൊണ്ടു സിദ്ധങ്ങളാകയാൽ ഈ വാക്യംകൊണ്ടു് ജീവന്മുക്തനിൽ ഒരു വിശേഷവും സിദ്ധിക്കുന്നില്ല.

സമാധാനം:— സാധകനായ മുമുക്ഷുവിൽ അദ്വേഷ്ടാദിഗുണങ്ങൾ പ്രയത്നസാധ്യങ്ങളാണ്. ജീവന്മുക്തനിലാകട്ടെ അവ സ്വഭാവസിദ്ധങ്ങളാകുന്നു. അതുകൊണ്ടു് സാധകനായ മുമുക്ഷുവിൽ

നിന്നും ജീവന്മുക്തന്നും വിശേഷമുണ്ടെന്നും സിദ്ധമാണ്. ഇത് ഗ്രന്ഥാന്തരസമ്മതവുമാണ്.

'ഉൽപന്നാത്മൈക്യബോധസ്യ ഹ്യദ്വേഷ്ടൃത്വാദയോഗുണാഃ
അയത്നതോ ഭവന്ത്യസ്യ നതു സാധന രൂപിണഃ'

'അഹംബ്രഹ്മാസ്മി' എന്ന ബോധമുള്ള ജ്ഞാനിക്ക് അദ്വേഷ്ടൃത്വം മുതലായ ഗുണങ്ങൾ പ്രയത്നംകൂടാതെതന്നെയുണ്ടാകുന്നു. മുമുക്ഷുവിന്റെ മാതിരി സാധനരൂപമായിട്ടല്ല.

കൂടാതെ—ഗീതയിലെ ചതുർദ്ദശാധ്യായത്തിൽ ഈ ജീവന്മുക്തനെത്തന്നെ ഗുണാതീതനെന്ന നാമംകൊണ്ട് ഭഗവാൻ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്.

'പ്രകാശം ച പ്രവൃത്തിം ച മോഹമേവ ച പാണ്ഡവ!
ന ദ്വേഷ്ടി സമ്പ്രവൃത്താനി ന നിവൃത്താനി കാങ്ക്ഷതി
ഉദാസീനവദാസീനോ ഗുണൈര്യോ ന വിചാല്യതേ
ഗുണാ വർത്തന്ത ഇത്യേവ യോഽവതിഷ്ഠതി നേങ്ഗതേ
സമദുഃഖസുഖഃ സ്വസ്ഥഃ സമലോഷ്ടാശ്മകാഞ്ചനഃ
തുല്യപ്രിയാപ്രിയോ ധീരസ്തുല്യനിന്ദാത്മസംസ്തുതിഃ
മാനാപമാനയോസ്തുല്യസ്തുല്യോ മിത്രാരിപക്ഷയോഃ
സർവ്വാരംഭപരിത്യാഗീ ഗുണാതീതഃ സ ഉച്യതേ'.

ഈ ശ്ലോകങ്ങളുടെ അർത്ഥം ഗൂഢാർത്ഥദീപികയിൽ വിസ്തരിച്ചു പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്.

ഈ ജീവന്മുക്തനെത്തന്നെ ബ്രാഹ്മണനെന്ന പേരിൽ മഹാഭാരതം പറയുന്നുണ്ട്.

'നിരാമിഷ മനാരംഭം നിർന്നമസ്കാരമസ്തുതിം
അക്ഷീണം ക്ഷീണകർമ്മാണം തംദേവാ ബ്രാഹ്മണം വിദുഃ'

ഇഷ്ടവസ്തുവെ പ്രാർത്ഥിക്കാത്തവനും ഒന്നിനേയും ആരംഭിക്കാത്തവനും നമസ്കാരരഹിതനും തന്നേയും പരനേയും സ്തുതിക്കാത്തവനും നിന്ദിക്കാത്തവനും പ്രയത്നിക്കാതെ വന്നുചേരുന്ന വസ്തുവിൽ ദൈന്യം ഭാവിക്കാത്തവനും ലൌകിക വൈദിക കർമ്മങ്ങളെല്ലാം നിവർത്തിച്ചവനും ആയ തത്വജ്ഞനെ ദേവന്മാർ ബ്രാഹ്മണനെന്നു് പറയുന്നു.

സ്കാന്ദപുരാണത്തിൽ അതിവർണ്ണാശ്രമി എന്ന പേരിൽ ഇവനെത്തന്നെ പറഞ്ഞുകാണുന്നു.

'യഥാ സ്വപ്നപ്രപഞ്ചോ/യം മയി മായാവിജൃംഭിതഃ
ഏവം ജാഗ്രൽ പ്രപഞ്ചോപി മയി മായാവിജൃംഭിതഃ
ഇതി യോ വേദ വേദാന്തൈഃ സോതിവർണ്ണാശ്രമീ ഭവേൽ'.

ഞാനാകുന്ന പ്രത്യഗാത്മാവിൽ സ്വപ്നപ്രപഞ്ചം മായാകല്പിതമായതുപോലെ ഈ ജാഗ്രൽപ്രപഞ്ചവും എന്നിൽ മായാകല്പിതമാകുന്നു എന്നിങ്ങനെ വേദാന്തവചനംകൊണ്ട് എല്ലാ പ്രപഞ്ചകല്പനക്കും അധിഷ്ഠാനമായ ആത്മാവിൻെറ സാക്ഷാൽകാരത്തോടുകൂടിയ തത്വജ്ഞാനിയെ അതിവർണ്ണാശ്രമി എന്നു പറയുന്നു.

ഇങ്ങനെ ശ്രുതിസ്മൃതീതിഹാസപുരാണങ്ങൾ ഈ ജീവന്മുക്തിയിൽ പ്രമാണമാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് വിദേഹ മുക്തിയെപ്പോലെ ജീവന്മുക്തിയേയും അവശ്യം അംഗീകരിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു.

ഇനി ജീവന്മുക്തിയുടെ സാധനങ്ങളെ നിരൂപണംചെയ്യാം:

ഇപ്പറഞ്ഞ ജീവന്മുക്തിയെ തത്വജ്ഞാനം, വാസനാക്ഷയം, മനോനാശം ഇവയുടെ അഭ്യാസംകൊണ്ട് സാധിപ്പിക്കേണ്ടതാണ്. അതുകൊണ്ട് ഇവ മൂന്നും ജീവന്മുക്തിക്കുള്ള സാധനങ്ങളാകുന്നു. ഈ തത്വജ്ഞാനം മുതലായ മൂന്നിനേയും അതിപ്രയത്നംചെയ്ത് പിന്നേയും പിന്നേയും ആവൎത്തിക്കുക (പിൻതുടരുക) എന്നത് തന്നെയാണ് ഇവയുടെ അഭ്യാസം. ഈ മൂന്നിൻേറയും അഭ്യാസം ഒരേ കാലത്തിൽ ചെയ്താൽ മാത്രമേ ജീവന്മുക്തിയെ സാധിപ്പാൻ കഴിയുകയുള്ളു. എന്തെന്നാൽ—ഇവ മൂന്നും അന്വയവ്യതിരേകം വഴിയായി പരസ്പരം കാൎയ്യകാരണ ഭാവമുള്ളവയാകുന്നു.

അതിൽ ഒന്നാമതായി തത്വജ്ഞാനം, വാസനാക്ഷയം എന്നീ രണ്ടിൻെറ പരസ്പരകാൎയ്യകാരണഭാവത്തെ പറയാം :—

ഈ ദൃശ്യമായ എല്ലാ പ്രപഞ്ചവും മിഥ്യയാകുന്നു. അദ്വിതീയമായ ആത്മാവ് മാത്രമാണ് സത്യമായിരിക്കുന്നത്. അതുകൊണ്ട് എല്ലാം ആത്മാവു മാത്രമാണ്. ആത്മാവിൽനിന്ന് ഭിന്നമായി ഒരു പദാൎത്ഥവുമില്ല. എന്ന തത്വജ്ഞാനമുണ്ടായിരിക്കേ വിഷയങ്ങളില്ലാത്തതുകൊണ്ട് രാഗദ്വേഷാദിയാകുന്ന വാസനകൾ ക്ഷയിക്കുന്നു.

കൂടാതെ—തത്വജ്ഞാനമില്ലാതെ വിഷയങ്ങളിലുള്ള സത്യത്വം നിവൎത്തിക്കുന്നതുമല്ല. അതുകൊണ്ട് ഉത്തരോത്തരം രാഗദ്വേ

ഷാദിവാസനയുടേ പ്രവാഹം വർദ്ധിച്ചുവരികയേയുള്ളൂ. ഇങ്ങനെ അന്വയവ്യതിരേകംവഴിയായി തത്വജ്ഞാനം വാസനാക്ഷയത്തിന്നു കാരണമാണെന്നു് സിദ്ധമായി. ഇതുപോലെതന്നെ വാസനാക്ഷയവും തത്വജ്ഞാനത്തിന്നു് കാരണമാകുന്നു. വിവേകം, ദോഷദർശനം, മൈത്ര്യാദി വിരോധിവാസനകൾ ഇവയെക്കൊണ്ടു് രാഗാദിവാസനകൾ ക്ഷയിക്കുമ്പോൾ അവന്റെ നിർമ്മലമായ മനസ്സിൽ ശ്രുത്യാചാര്യപ്രസാദംകൊണ്ടു് തത്വജ്ഞാനമുണ്ടാകുന്നു. വാസനാക്ഷയമില്ലാതപ്പോൾ മനസ്സു് രാഗദ്വേഷാദികളാൽ ദൂഷിതമാകുന്നു. ദൂഷിതമായ മനസ്സോടുകൂടിയവന്നു് ശമദമാദിസാധനസമ്പത്തിയില്ലായ്കയാൽ ശ്രവണാദികളുണ്ടാകുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ടുതന്നെ തത്വജ്ഞാനവും ഉണ്ടാകുന്നില്ല. ഇങ്ങനെയുള്ള അന്വയവ്യതിരേകംകൊണ്ടു് വാസനാക്ഷയം തത്വജ്ഞാനത്തിന്നു് കാരണമാണെന്നു് സിദ്ധിച്ചു.

ഇനി തത്വജ്ഞാനം, മനോനാശം ഇവയുടെ പരസ്പര കാര്യകാരണഭാവത്തെപ്പറയാം:—

തത്വജ്ഞാനമുണ്ടായാൽ പ്രപഞ്ചം മിഥ്യയാണെന്നു് നിശ്ചയമാകും. ആ നിശ്ചയംകൊണ്ടു് ശുക്തിരജതത്തെപ്പോലെ ഈ പ്രപഞ്ചം ബാധിതമാകുന്നു. ഇങ്ങനെ ബാധിതമായ പ്രപഞ്ചത്തിൽ ഭോഗബുദ്ധ്യാ പിന്നെ മനസ്സു് പ്രവർത്തിക്കുന്നില്ല. കൂടാതെ—സത്യബുദ്ധ്യാ നിശ്ചയിക്കപ്പെട്ട ആത്മാവു് മനസ്സിന്നു വിഷയമല്ലാത്തതുകൊണ്ടു് ആത്മാവിലും ആ മനസ്സിന്നു പ്രവർത്തിപ്പാൻ ശക്തിയില്ല. ഇങ്ങനെ ഉള്ളിലും പുറമേയും പ്രവൃത്തിയില്ലാത്ത മനസ്സു് വിറകില്ലാത്ത തീയുടെ മാതിരി തന്നെത്താൻ ലയത്തെ പ്രാപിക്കുന്നു.

ശ്രുതി:— 'യഥാ നിരിന്ധനോ വഹ്നിഃ
സ്വയോനാവുപശാമ്യതി
തദ്വദ്വൃത്തിക്ഷയാച്ചിത്തം
സ്വയോനാവുപശാമ്യതി'.

വിറകില്ലാത്ത തീയു് സാമാന്യതേജസ്സാകുന്ന തന്റെ കാരണത്തിൽ ലയിക്കുമ്പോലെ ആന്തരമായും ബാഹ്യമായുമുള്ള എല്ലാ വൃത്തികളുടേയും നാശംകൊണ്ടു് ചിത്തവും അതിന്റെ അധിഷ്ഠാനമായ കാരണത്തിൽ ലയിക്കുന്നു. ഇതുതന്നെയാണു് മനോനാശം.

തത്വജ്ഞാനമില്ലാതപ്പോൾ പ്രപഞ്ചത്തിലുള്ള സത്യത്വം നിവൃത്തമാകുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടു് പദാർത്ഥാകാരവൃത്തികളെ

ക്കൊണ്ട് വൃദ്ധമായ മനസ്സ് അത്യന്തം സ്ഥൂലമായിത്തീരുന്നു. ഇങ്ങനെ സ്ഥൂലമായ മനസ്സിന്നു് നാശവുമുണ്ടാകുന്നില്ല. ഇപ്രകാരം അന്വയവ്യതിരേകംവഴിയായി തത്വജ്ഞാനം മനോനാശത്തിന്നു കാരണമാണെന്നു് സിദ്ധമായി. ഇതുപോലെതന്നെ മനോനാശവും തത്വജ്ഞാനത്തിന്നു് കാരണമാകുന്നു. മനോനാശമുണ്ടായാൽ എല്ലാ ദ്വൈതവൃത്തികളും നിവൎത്തിക്കുന്നതുകൊണ്ട് സൎവ്വോപാധിരഹിതനായ പുരുഷന്നു് ശ്രുത്യാചാൎയ്യപ്രസാദംകൊണ്ട് ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരം ഉണ്ടാകുന്നു. കൂടാതെ—മനോനാശമില്ലാത്തപ്പോഠം വിക്ഷിപ്തചിത്തനായവന്നു് ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരമുണ്ടാവുന്നതല്ല. ഇങ്ങനെ അന്വയവ്യതിരേകംവഴിയായി ആ മനോനാശം തത്വജ്ഞാനത്തിന്നു കാരണമാണെന്നു് സിദ്ധമായി.

ഇനി വാസനാക്ഷയം, മനോനാശം ഈ രണ്ടിന്നും അന്യോന്യമുള്ള കാൎയ്യകാരണഭാവത്തെ പറയാം. വാസനാക്ഷയമില്ലാഞ്ഞാൽ രാഗദ്വേഷാദികളെക്കൊണ്ട് സ്ഥൂലിച്ച ചിത്തം വിഷയങ്ങളുടെ നേരെ ചെന്നു് അതാതു് വിഷയങ്ങളായിപ്പരിണമിക്കുന്നു. വിഷയാകാരമായ മനസ്സിന്നു് ഒരിക്കലും നാശമുണ്ടാകുന്നില്ല. എന്നാൽ വാസനാക്ഷയമുണ്ടായാൽ വൃത്തികളുടെ ഉൽപത്തിയില്ല. എന്തെന്നാൽ—വൃത്തികളുടെ ഉൽപത്തിക്കുള്ള ബീജം വാസനയാകുന്നു. ബീജം നശിച്ചാൽ അതിൽനിന്നു് അങ്കുരമുണ്ടാകുന്നതല്ലല്ലോ. അതുകൊണ്ടുതന്നെ മനസ്സും നശിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ അന്വയവ്യതിരേകം വഴിയായി വാസനാക്ഷയം മനോനാശത്തിന്നു കാരണമാണെന്നു് സിദ്ധമായി. ഇപ്രകാരം തന്നെ മനോനാശവും വാസനാക്ഷയത്തിന്നു് കാരണമാകുന്നു. മനസ്സ് നശിച്ചാൽ ഒരു തരത്തിലുമുള്ള വൃത്തിയുണ്ടാകുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് എല്ലാ വാസനകളും ക്ഷയിക്കുന്നു. കൂടാതെ മനോനാശം ഇല്ലാഞ്ഞാൽ പ്രാരബ്ധകൎമ്മബലേന വിഷയഭോഗത്തിൽ പ്രവൃത്തിയുണ്ടായാൽ ചിത്തത്തിൽ രാഗാദ്യനേകവാസനകളുണ്ടാകുന്നു. അതായതു്—ഘൃതാദികളെക്കൊണ്ട് അഗ്നിക്കു വൃദ്ധിയുണ്ടാകുന്നതുപോലെ വിഷയഭോഗംകൊണ്ട് രാഗാദിവാസനകഠംക്കും വൃദ്ധിയുണ്ടാകുന്നു. ഇങ്ങനെ അന്വയവ്യതിരേകം വഴിയായി മനോനാശം വാസനാക്ഷയത്തിന്നു കാരണമാണെന്നു് സിദ്ധമായി. തത്വജ്ഞാനം, വാസനാക്ഷയം, മനോനാശം ഇവക്കു് അന്യോന്യം കാൎയ്യകാരണഭാവമുള്ളതുകൊണ്ടു ഇവയെ ഒരു കാലത്തിൽ തന്നെ അഭ്യസിക്കേണ്ടതാണു്. ആ അഭ്യാസംകൊണ്ട് ജീവന്മുക്തിയെ പ്രാപിക്കാം.

''ശ്രീ വസിഷ്ഠ ഭഗവാൻ ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:—

'വാസനാക്ഷയവിജ്ഞാന മനോനാശാമ്മഹാമതേ

സമകാലം ചിരാഭ്യസ്താ ഭവന്തി ഫലദായിനഃ'

ഹേ! മഹാമതിയായ രാമാ, വാസനാക്ഷയം, തത്വജ്ഞാനം, മനോനാശം എന്നിവ മൂന്നും ഒന്നായിട്ടുതന്നെ വളരെക്കാലം അഭ്യസിച്ചു കൊണ്ടിരുന്നാൽ ജീവന്മുക്തിയാകുന്ന ഫലത്തെ അനുഭവിക്കാം.

ശങ്ക:— വിവേകാദിസാധനസമ്പ്രാപ്തിക്കുശേഷം തത്വജ്ഞാനം പ്രാപിക്കുവാൻവേണ്ടി വിവിദിഷാസന്യാസം ഗ്രഹിച്ചു ശ്രവണ മനന നിദിധ്യാസനങ്ങളെ ചെയ്യുന്നവന്നു് തത്വജ്ഞാനമുണ്ടാകുന്നു. തത്വജ്ഞാനമുണ്ടായതിൻെറശേഷം ജീവന്മുക്തിയെ പ്രാപിക്കുവാൻവേണ്ടി വിദ്വൽസന്യാസംകൊണ്ടു് തത്വജ്ഞാനം, വാസനാക്ഷയം, മനോനാശം ഇവയെ അഭ്യസിക്കേണ്ടതാണ് എന്നു മുമ്പു പറകയുണ്ടായി. ശ്രവണാദികൾക്കുശേഷം 'തത്വമസ്യാ'ദി പ്രമാണജന്യമായ തത്വജ്ഞാനത്തെ എങ്ങനെയാണു് അഭ്യസിക്കേണ്ടതു്—ഒന്നാമതായി—ജ്ഞാനി തത്വമസ്യാദിയായ പ്രമാണംകൊണ്ടു് തൽഫലമായ ആത്മജ്ഞാനം മുമ്പുതന്നെ സമ്പാദിച്ചിരിക്കെ അതിന്നുവേണ്ടി പിന്നെ പ്രവൎത്തിക്കേണ്ടതേയില്ല. സിദ്ധമല്ലാത്ത വസ്തുവെ സാധിപ്പിക്കുവാനാണു് ലോകങ്ങൾ വ്യാപരിക്കുന്നതു്; സിദ്ധമായ വസ്തു സാധിപ്പിക്കുവാനല്ല. ജ്ഞാനം വിഷയമാകുന്ന വസ്തുവിന്നു് അധീനമാകുന്നു. അതുകൊണ്ടു് അതു് ചെയ്യുവാനും ചെയ്യാതിരിപ്പാനും തെററിച്ചെയ്യുവാനും ശക്യമല്ല. പിന്നെ എങ്ങനെയാണു് ജ്ഞാനത്തിന്നുവേണ്ടി വ്യാപരിക്കേണ്ടതു്? ഇങ്ങനെ ആലോചിച്ചാൽ ജ്ഞാനിക്കു ജ്ഞാനസാധനമായ ശ്രവണാദികൾക്കു കൎത്തവ്യത്വം യുക്തമല്ല. എന്തെന്നാൽ—ഫലമാകുന്ന ജ്ഞാനമുണ്ടായതിൻെറശേഷം ശ്രവണാദികളുടെ അനുഷ്ഠാനം വ്യൎത്ഥമാകുന്നു. അതുകൊണ്ടു് ഉൽപന്നമായ തത്വജ്ഞാനത്തിൻെറ അഭ്യാസം നിരൂപണാർഹമല്ല.

സമാധാനം:— ശ്രവണാദികളെക്കൊണ്ടുണ്ടായ 'അഹംബ്രഹ്മാസ്മി'യെന്ന തത്വജ്ഞാനത്തിൻെറ പുനഃ പുനശ്ചിന്തനത്തെത്തന്നെയാണു് അഭ്യാസമെന്നു പറയുന്നതു്. ഏതെങ്കിലും പ്രകാരത്തിൽ ബ്രഹ്മാത്മതത്വത്തെ പിന്നേയും പിന്നേയും ചിന്തനം ചെയ്യുക. അതായതു്—വേദാന്തശാസ്ത്രത്തിൻെറ ശ്രവണംകൊണ്ടോ കഥനംകൊണ്ടോ പുസ്തകാവലോകനംകൊണ്ടോ പഠനപാഠനംകൊണ്ടോ പി

ന്നേയും പിന്നേയും അനുസന്ധാനം ചെയ്യുക എന്നതുതന്നെയാണ് ആ തത്വജ്ഞാനത്തിൻെറ അഭ്യാസം. ഈ തത്വജ്ഞാനാഭ്യാസത്തിൻെറ സ്വരൂപം ഗ്രന്ഥാന്തരത്തിൽ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്.

'തച്ചിന്തനം തൽകഥനമന്യോന്യം തൽപ്രബോധനം
ഏതദേകപരത്വം ച ബ്രഹ്മാഭ്യാസം വിദുർബ്ബുധാഃ'

ജീവബ്രഹ്മൈക്യമാകുന്ന തത്വത്തെ പിന്നേയും പിന്നേയും ചിന്തിക്കുക, അധികാരികളായ മുമുക്ഷുക്കളോട് ആ തത്വത്തെ പറയുക, തനിക്കു തുല്യന്മാരായ ജ്ഞാനികളോടുംകൂടി ആ തത്വത്തെ പരസ്പരം ബോധിപ്പിക്ക ഇത്യാദി പലേപ്രകാരത്തിലും ചെയ്യുന്ന ബ്രഹ്മാത്മതത്വചിന്തനത്തിലുള്ള പരായണതയെ (താല്പര്യത്തെ) വിദ്വാന്മാർ ബ്രഹ്മാഭ്യാസം എന്നു പറയുന്നു.

ശങ്ക:— ഏതുപ്രകാരത്തിലും ചെയ്യുന്ന ബ്രഹ്മതത്വചിന്തനത്തെ ബ്രഹ്മാഭ്യാസമാണെന്നു പറയുന്നപക്ഷം അധികാരികളല്ലാത്ത പുരുഷന്മാരോടുചെയ്യുന്ന ആത്മതത്വോപദേശവും ബ്രഹ്മാഭ്യാസമായിട്ടുവരും.

ഈ ശങ്കയെ പരിഹരിപ്പാൻവേണ്ടി പ്രാസംഗികമായി ബ്രഹ്മവിദ്യയുടെ അധികാരിയേയും അനധികാരിയേയും നിരൂപണംചെയ്യാം.

വിവേകാദിസാധനചതുഷ്ടയസമ്പന്നനും വിനീതനും ശിഷ്യഭാവയുക്തനും ഗുരുവിലും ഈശ്വരനിലും ഭക്തിയുള്ളവനും ഗുരുവാക്യത്തിലും വേദാന്തവാക്യത്തിലും വിശ്വാസിയുമായ പുരുഷൻ മാത്രമാണ് ബ്രഹ്മവിദ്യക്കധികാരിയായിത്തീരുന്നത്. ഇങ്ങനെയുള്ള അധികാരിപുരുഷനു മാത്രമേ തത്വജ്ഞനായ ഗുരു ബ്രഹ്മവിദ്യയെ ഉപദേശിക്കാവു. അവൻ മാത്രമാണ് ബ്രഹ്മവിദ്യയുടെ ശ്രവണം മുതലായവയേക്കൊണ്ട് ആത്മജ്ഞാനത്തേയും മോക്ഷത്തേയും പ്രാപിക്കുന്നത്.

'തസ്മൈ സ വിദ്വാനുപസന്നായ സമ്യക്
പ്രശാന്തചിത്തായ ശമാന്വിതായ
യേനാക്ഷരം പുരുഷം വേദ സത്യം
പ്രോവാച താം തത്വതോ ബ്രഹ്മവിദ്യാം'.

'തസ്മൈ മൃദിതകഷായായ തമസഃ പരം
ദർശയതി ഭഗവാൻ സനൽകുമാരഃ' ഇത്യാദി ശ്രുതികളും,

'യ ഇദം പരമം ഗുഹ്യം മദ്ഭക്തേഷ്വഭിധാസ്യതി
ഭക്തിം മയി പരാം കൃത്വാ മാമേവൈഷ്യത്യസംശയഃ
ന ച തസ്മാന്മനുഷ്യേഷു കശ്ചിന്മേ പ്രിയകൃത്തമഃ
ഭവിതാ ന ച മേ തസ്മാദന്യഃ പ്രിയതരോ ഭുവി'
ഇത്യാദി ഗീതാവചനങ്ങളും ഈ അർത്ഥത്തെ പറയുന്നു.

ഇപ്പറഞ്ഞ അധികാരിയുടെ ലക്ഷണങ്ങളില്ലാത്തവനെ അനധികാരിയെന്നു പറയുന്നു. അങ്ങനെയുള്ള അനധികാരിക്ക് ബ്രഹ്മവിദ്യയെ തത്വജ്ഞന്മാരുപദേശിക്കരുത്. അവർ ബ്രഹ്മവിദ്യയെ ശ്രവിച്ചാലും ആത്മജ്ഞാനമോ മോക്ഷമോ ഉണ്ടാകുന്നതുമല്ല.

'വേദാന്തേ പരമം ഗുഹ്യം പുരാകല്പേ പ്രചോദിതം
നാപ്രശാന്തായ ദാതവ്യം നാപുത്രായാശിഷ്യായ
വൈപുനഃ

'ഇദം തേ നാതപസ്കായ നാഭക്തായ കദാചന
ന ചാശുശ്രൂഷവേ വാച്യം നചമാം യോഽഭ്യസൂയതി'
ഇത്യാദി ശ്രുതിസ്മൃതികൾ ഈ തത്വത്തെ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ഈ അർത്ഥത്തെ പ്രതിപാദിക്കുന്ന വേറെ സ്മൃതികളുമുണ്ട്:—

'അശിഷ്യായാവിരക്തായ യൽകിഞ്ചിദുപദിശ്യതി
തൽപ്രയാത്യപവിത്രത്വം ഗോക്ഷീരം ശ്വദൃതൌ യഥാ'
ശിഷ്യഭാവവും വൈരാഗ്യവുമില്ലാത്ത അനധികാരിക്കു ചെയ്തിട്ടുള്ള ഉപദേശം നായയുടെ തോലിലൊഴിച്ച പശുവിൻപാലുപോലെ അപവിത്രമായിത്തീരുന്നു.

'നാപൃഷ്ടഃ കസ്യചിദ് ബ്രൂയാന്ന ചാന്യായേന പൃച്ഛതഃ
ജാനന്നപി ച മേധാവീ ജഡവല്ലോക ആചരേത്'.
തന്നോട് ചോദിക്കാത്തവനും ന്യായംതെററിച്ചോദിക്കുന്നവനും തത്വജ്ഞൻ തത്വത്തെ ഉപദേശിക്കരുത്. എല്ലാ തത്വങ്ങളും നിശ്ചയമുണ്ടായാലും ജ്ഞാനി ഒന്നും നിശ്ചയമില്ലാത്തവനെപ്പോലെ ലോകത്തിൽ വർത്തിക്കേണ്ടതാണ്.

അതുകൊണ്ട് മുമ്പു പറഞ്ഞ അധികാരികൾക്ക് ചെയ്യുന്ന ബ്രഹ്മതത്വോപദേശത്തെ മാത്രമേ ബ്രഹ്മാഭ്യാസമെന്നു പറകയുള്ളൂ. അനധികാരികൾക്കു ചെയ്ത ഉപദേശത്തെ ബ്രഹ്മാഭ്യാസമെന്ന് പറയുന്നില്ല.

ശങ്ക:— തത്വജ്ഞാനത്തിന്നു് മുമ്പും മുമുക്ഷുവിനു് വാസനാക്ഷയത്തിന്റെയും മനോനാശത്തിന്റെയും അഭ്യാസം അവശ്യം അപേക്ഷിതമാകുന്നു. എന്തെന്നാൽ—വിഷയങ്ങളിൽ ആസക്തചിത്തനും ശമദമങ്ങളും ഏകാഗ്രതയും ഇല്ലാത്തവനും ആയ പുരുഷന്നു് തത്വജ്ഞാനമുണ്ടാകുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ടു് തത്വജ്ഞാനത്തിന്നുമുമ്പു് വാസനാക്ഷയം, മനോനാശം ഇവയുടെ അഭ്യാസം അവശ്യം ചെയ്യേണ്ടതാണു്. ആത്മജ്ഞാനത്തിന്നുമുമ്പുതന്നെ വാസനാക്ഷയവും മനോനാശവും സിദ്ധമായാൽ ആത്മജ്ഞാനത്തിന്നുശേഷം ജീവന്മുക്തിക്കുവേണ്ടി അവയെ അഭ്യസിച്ചതുകൊണ്ടു് ഒരു പ്രയോജനവും ലഭിക്കാനില്ല. പൂർവ്വസിദ്ധമായ വാസനാക്ഷയത്തിന്റെയും മനോനാശത്തിന്റെയും അഭ്യാസംകൊണ്ടുമാത്രമേ തത്വജ്ഞാനിക്കു് ജീവന്മുക്തിയെ പ്രാപിക്കുവാൻ സാധിക്കുകയുള്ളുവെന്നാണു് നിങ്ങളുടെ അഭിപ്രായം.

സമാധാനം:— തത്വജ്ഞാനത്തിന്നുമുമ്പുതന്നെ അതിനെ (തത്വജ്ഞാനത്തെ) സമ്പാദിപ്പാൻവേണ്ടി വാസനാക്ഷയത്തിന്റെയും മനോനാശത്തിന്റെയും അഭ്യാസം അപേക്ഷിതമാണെങ്കിലും തത്വജ്ഞാനത്തിന്നുമുമ്പു് വിവിദിഷാസന്യാസിക്കു് വാസനാക്ഷയത്തിന്റെയും മനോനാശത്തിന്റെയും അഭ്യാസം അപ്രധാനമാകുന്നു. ശ്രവണാദികളുടെ അഭ്യാസമാണു് അവന്നു് പ്രധാനമായിട്ടുള്ളതു്. എന്തെന്നാൽ—ശ്രവണം, മനനം, നിദിധ്യാസനം ഇവ മൂന്നും തത്വമസ്യാദിവേദാന്തവാക്യങ്ങളുടെ വിചാരരൂപമാകയാൽ ആത്മജ്ഞാനത്തിന്റെ അന്തരംഗസാധനങ്ങളാകുന്നു. വാസനാക്ഷയവും മനോനാശവും അന്തഃകരണത്തിന്റെ ശോധകമാകയാൽ ശ്രവണാദികൾക്കു് സഹകാരികൾ മാത്രമാണു്. അതുകൊണ്ടു് തത്വജ്ഞാനത്തിന്നുമുമ്പു് എങ്ങനെയെങ്കിലും വാസനാക്ഷയത്തിന്റെയും മനോനാശത്തിന്റെയും അഭ്യാസംകൊണ്ടു് നിരന്തരമായി ശ്രവണാദികളെ ചെയ്തുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന വിവിദിഷാസന്യാസിക്കു് ആത്മജ്ഞാനമുണ്ടാകുന്നു. എന്നാൽ—വിദ്വൽസന്യാസിക്കു് തത്വജ്ഞാനത്തിന്റെ അഭ്യാസം അപ്രധാനവും വാസനാക്ഷയമനോനാശങ്ങളുടെ അഭ്യാസം പ്രധാനവും ആകുന്നു. എന്തെന്നാൽ—തത്വജ്ഞാനമുണ്ടാകുന്നതിന്നുമുമ്പുതന്നെയാണു് വേദാന്തശ്രവണാദികളുടെ അഭ്യാസത്തിന്റെ ആവശ്യമുള്ളതു്. തത്വജ്ഞാനമുണ്ടായതിന്റെശേഷം ശ്രവണാദികളുടെ അഭ്യാസത്തിന്നു് ഒരു പ്രയോജനവുമില്ല. എന്നാ

ൽ പ്രാരബ്ധകർമ്മംകൊണ്ടു് പ്രാപ്തമായ വിഷയഭോഗകാലത്തിൽമാത്രം വാസനകളെ അനുഭവിപ്പിപ്പാൻവേണ്ടി കുറഞ്ഞൊന്നു് ശ്രവണാദികളുടെ അഭ്യാസം അപേക്ഷിതമാകുന്നു. അതുകൊണ്ടു് വിദ്വൽസന്യാസിക്കു് തത്വജ്ഞാനത്തിന്റെ അഭ്യാസം അപ്രധാനമാകുന്നു.

കൂടാതെ—തത്വജ്ഞാനത്തിന്നുമുമ്പു് വാസനാക്ഷയത്തിന്റേയും മനോനാശത്തിന്റേയും ദൃഢമായ അഭ്യാസം ചെയ്യാത്തതുകൊണ്ടു് അവന്റെ ചിത്തത്തിന്നു് വിശ്രമം സിദ്ധിച്ചിട്ടില്ല. ചിത്തവിശ്രമമില്ലാതെ ദൃഷ്ടദുഃഖത്തിന്നു് നിവൃത്തിയുണ്ടാകുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടു് ചിത്തവിശ്രമത്തിന്നുവേണ്ടി വിദ്വൽസന്യാസി ആത്മജ്ഞാനാനന്തരം വാസനാക്ഷയമനോനാശങ്ങളുടെ അഭ്യാസത്തെ ചെയ്യേണ്ടതാകുന്നു. ഇങ്ങനെ വിദ്വൽസന്യാസിക്കു് വാസനാക്ഷയത്തിന്റേയും മനോനാശത്തിന്റേയും അഭ്യാസം പ്രധാനമാകുന്നു. ആ അഭ്യാസംകൊണ്ടുമാത്രമേ അവന്നു് ജീവന്മുക്തിയെ പ്രാപിപ്പാൻ കഴികയുള്ളൂ.

ശങ്ക:— സാധനചതുഷ്ടയസമ്പന്നനായ അധികാരിക്കു് ശ്രവണാദികളെക്കൊണ്ടു് അസംഭാവന, സംശയഭാവന, വിപരീതഭാവന എന്നീ പ്രതിബന്ധങ്ങൾ നിവൎത്തിക്കുമ്പോൾ തത്വമസ്യാദി മഹാവാക്യങ്ങളെക്കൊണ്ടു് 'അഹംബ്രഹ്മാസ്മി' എന്ന അപരോക്ഷജ്ഞാനമുണ്ടാകുന്നു. ആ അപരോക്ഷജ്ഞാനംകൊണ്ടു് അജ്ഞാനകൃതമായ ആവരണത്തെ നിവൎത്തിച്ചു് ബ്രഹ്മാനന്ദമാകുന്ന പരമപുരുഷാർത്ഥത്തെ പ്രാപിക്കുന്നു. അങ്ങനെ പ്രാപിച്ചതിന്റെശേഷം മറെറാരു കൎത്തവ്യവും അവശേഷിക്കുന്നില്ല.

കൂടാതെ—'തസ്യകാൎയ്യം ന വിദ്യതേ' ഇത്യാദി ശ്രുതിസ്മൃതികളും ജ്ഞാനിയുടെ കൎത്തവ്യതയെ നിഷേധിക്കുന്നു. ചിത്തവിശ്രാന്തിക്കുവേണ്ടി തത്വജ്ഞാനിക്കു് വാസനാക്ഷയത്തിന്റേയും മനോനാശത്തിന്റേയും അഭ്യാസം കൎത്തവ്യമായി അവശേഷിക്കുന്നു എന്നു പറയുന്നതും ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ—മഹാവാക്യജന്യമായ അപരോക്ഷജ്ഞാനത്തിന്റെ വിഷയമായ നിത്യനിരതിശയബ്രഹ്മാനന്ദത്തിൽ സംലഗ്നമായ മനസ്സിന്നു് മററുള്ള തുച്ഛവിഷയങ്ങളിൽ പ്രവൃത്തി സംഭവിക്കുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ടു് ചിത്തവിശ്രമം ജ്ഞാനിക്കു് സ്വഭാവസിദ്ധമാകുന്നു. ഒരു ചക്രവൎത്തി മുഴുവൻ ഭൂചക്രത്തിന്റേയും ആനന്ദം അനുഭവിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കേ ഗ്രാമാധിപതിയുടെ തുച്ഛമായ

സുഖത്തെ ഇച്ഛിക്കാത്തതുപോലെ അഖണ്ഡൈകരസബ്രഹ്മാനന്ദത്തെ അനുഭവിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ജ്ഞാനിയുടെ ചിത്തം തുച്ഛമായ വിഷയസുഖത്തെ ഇച്ഛിക്കുന്നതല്ല. ഇങ്ങനെ ജ്ഞാനിക്ക് ചിത്തവിശ്രമം സ്വഭാവസിദ്ധംതന്നെയെന്ന് സിദ്ധമായി. ആ ചിത്തവിശ്രമത്തിനുവേണ്ടി ജ്ഞാനി ഒന്നും ചെയ്യേണ്ടതില്ല. അതുകൊണ്ട് തത്വജ്ഞാനാനന്തരം വാസനാക്ഷയമനോനാശങ്ങളുടെ അഭ്യാസം കർത്തവ്യമാമണെന്ന് നിയമിക്കുന്നത് വെറുതെതന്നെ.

സമാധാനം:— വേദാന്തശാസ്ത്രത്തിൽ മുഖ്യാധികാരിയെന്നും അമുഖ്യാധികാരിയെന്നും അധികാരികൾ രണ്ടുതരത്തിലുണ്ട്. സഗുണബ്രഹ്മത്തിന്റെ സാക്ഷാൽകാരംവരെ ഉപാസനചെയ്ത് പരമേശ്വരപ്രസാദംകൊണ്ട് വിഷയങ്ങളിലുള്ള ദോഷദൃഷ്ടിയാൽ വിവേകവൈരാഗ്യാദിസമ്പന്നനായി ശ്രവണാദികളിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നവനെ മുഖ്യാധികാരിയെന്നു പറയുന്നു. ഇങ്ങനെയുള്ള മുഖ്യാധികാരിക്ക് ഒരിക്കൽ ചെയ്തിട്ടുള്ള ശ്രവണാദികളെക്കൊണ്ട് ജീവന്മുക്തിയിൽ പര്യവസാനിക്കുന്ന തത്വജ്ഞാനമുണ്ടാകുന്നു. അവന് തത്വജ്ഞാനത്തോടുകൂടി ജീവന്മുക്തിയുമുണ്ടാകുന്നു. എന്തെന്നാൽ— ആ മുഖ്യാധികാരിക്ക് തത്വജ്ഞാനത്തിനുമുമ്പുതന്നെ ഉപാസനകൊണ്ടു ചിത്തത്തിന്റെ ഏകാഗ്രതയാകുന്ന ചിത്തവിശ്രാന്തി സിദ്ധമായിരിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെയുള്ള കൃതോപാസ്തിയായ മുഖ്യാധികാരിക്ക് തത്വജ്ഞാനാനന്തരം വാസനാക്ഷയമനോനാശങ്ങളുടെ അഭ്യാസത്തിന്റെ ആവശ്യമില്ല. മുൻപറഞ്ഞ ശ്രുതിസ്മൃതിവചനങ്ങളും ഈ മുഖ്യാധികാരികൾക്കുമാത്രമാണ് തത്വജ്ഞാനാനന്തരം കർത്തവ്യതയെ നിഷേധിച്ചിട്ടുള്ളത്.

സഗുണബ്രഹ്മത്തെ ഉപാസിക്കാതെ വിവേകാദിസാധനസമ്പന്നനായി ബ്രഹ്മജിജ്ഞാസകൊണ്ട് ശ്രവണാദികളിൽ പ്രവൃത്തനായ അകൃതോപാസ്തിപുരുഷനെ അമുഖ്യാധികാരിയെന്നു പറയുന്നു. ഈ അമുഖ്യാധികാരിക്ക് ശ്രവണാദികളെക്കൊണ്ടു തത്വസാക്ഷാൽകാരം തീർച്ചയായുമുണ്ടാകും. എന്നാൽ—ജ്ഞാനത്തിനുമുമ്പ് അവൻ വാസനാക്ഷയത്തിന്റേയും മനോനാശത്തിന്റേയും അഭ്യാസം വേണ്ടതുപോലെ ചെയ്യാത്തതുകൊണ്ട് അവന്റെ ചിത്തത്തിന്ന് വിശ്രാന്തിയില്ല. ഈ അമുഖ്യാധികാരിക്ക് ശ്രവണാദികളെക്കൊണ്ടുണ്ടായ ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരം മഹാവാക്യമാകുന്ന പ്രമാണംകൊണ്ടുണ്ടാകയാലും പ്രമാരൂപംതന്നെയാകുന്നു. അത് അജ്ഞാനത്തെ

നശിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യും. എന്നാൽ—കാററു വീശുന്ന സ്ഥലത്തു വെച്ച ദീപത്തെപ്പോലെ പ്രാരബ്ധകർമ്മംകൊണ്ടു് സമ്പാദിതമായ ഭോഗവാസനകളെക്കൊണ്ടു് ഇളകിക്കൊണ്ടിരിക്കുകയാൽ ആ സാക്ഷാൽകാരം ചിലപ്പോഠം അസംഭാവനാവിപരീതഭാവനകളാകുന്ന പ്രതിബന്ധങ്ങളെക്കൊണ്ടു് അജ്ഞാനനിവൃത്തിക്കു് സമർത്ഥമല്ലാതെയും വരുന്നു. അതുകൊണ്ടു് അകൃതോപാസ്തിയായ അമുഖ്യാധികാരി പ്രതിബന്ധനിവൃത്തിക്കുവേണ്ടി തത്വജ്ഞാനാനന്തരം വാസനാക്ഷയത്തിന്റെയും മനോനാശത്തിന്റെയും അഭ്യാസത്തെ അവശ്യം ചെയ്യേണ്ടതാണു്.

ഈ അഭിപ്രായത്തിൽതന്നെയാണു് ശ്രീ വ്യാസഭഗവാൻ 'ആവൃത്തി രസകൃദുപദേശാൽ', 'ആ പ്രായണാത്തത്രാപി ഹി ദൃഷ്ടം' എന്ന സൂത്രങ്ങളെക്കൊണ്ടു് അമുഖ്യാധികാരികഠംക്കു് അഭ്യാസത്തിന്റെ ആവൃത്തിയെ പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതു്. മുൻപറഞ്ഞ മുഖ്യാധികാരിക്കു് തത്വജ്ഞാനാനന്തരം വാസനാക്ഷയമനോനാശങ്ങളുടെ അഭ്യാസത്തിന്റെ അപേക്ഷയില്ലെങ്കിലും അമുഖ്യാധികാരികഠംക്കു് തത്വജ്ഞാനാനന്തരം ചിത്തവിശ്രാന്തിക്കുവേണ്ടി അവയുടെ അഭ്യാസം അവശ്യം അപേക്ഷിതമാണു് എന്നു് ഇത്രയുംകൊണ്ടു് സിദ്ധമായി.

ശങ്ക:— വാസനയുടെ സ്വരൂപജ്ഞാനം ഇല്ലാതെ വാസനാനിവൃത്തിക്കു് ആരും പ്രവർത്തിക്കുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ടു് വാസനാക്ഷയത്തെ ചെയ്വാനാഗ്രഹിക്കുന്നവൻ ആ വാസനയുടെ സ്വരൂപബോധം സമ്പാദിക്കേണ്ടതാണു്.

സമാധാനം:— വാസനയുടെ സാധാരണ ലക്ഷണവും വിഭാഗവും ഫലവും അതതു് വാസനകളുടെ വിശേഷലക്ഷണവും ശ്രീ വസിഷ്ഠഭഗവാൻ ഇങ്ങനെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. അതിൽ ഒന്നാമതായി വാസനയുടെ സാധാരണ ലക്ഷണത്തെപ്പറയാം.

'ദൃഢഭാവനയാത്യക്തപൂർവ്വാപരവിചാരണം
യദാദാനം പദാർത്ഥസ്യ വാസനാ സാ പ്രകീർത്തിതാ'.

ഏതു് ദൃഢഭാവനയെക്കൊണ്ടു് പൂർവ്വാപരവിചാരമില്ലാതെതന്നെ പദാർത്ഥങ്ങളെ ഗ്രഹിക്കുന്നുവോ അതായതു്—എന്റെ ഭാഷ എല്ലാ ഭാഷകളിലുംവെച്ചു് ഉത്തമമാകുന്നു. എന്റെ ദേശം എല്ലാ ദേശങ്ങളിലുംവെച്ചു് ഉൽകൃഷ്ടമാകുന്നു. എന്റെ കുലം എല്ലാ കുലങ്ങളിലും

വെച്ച് ശ്രേഷ്ഠമാകുന്നു. എന്റെ മക്കൾ മുതലായവർ എല്ലാവരിലും വെച്ച് യോഗ്യന്മാരാകുന്നു. ഇത്യാദ്യഭിനിവേശം ഏതു ഭാവനയെ കൊണ്ടുണ്ടാകുന്നുവോ ആ ഭാവനയെ വിദ്വാന്മാർ 'വാസന'യെന്നു പറയുന്നു.

ഇനി വാസനകളുടെ വിഭാഗത്തെയും ഫലത്തെയും പറയാം.

'വാസനാ ദ്വിവിധാ ജ്ഞേയാ ശുദ്ധാ ച മലിനാ തഥാ
മലിനാ ജന്മനോ ഹേതുഃ ശുദ്ധാ ജന്മവിനാശിനീ'.

മേൽപറഞ്ഞ വാസന ശുദ്ധയെന്നും മലിനയെന്നും രണ്ടുവിധത്തിലാകുന്നു. മലിനവാസന ജന്മത്തിന്നും ശുദ്ധവാസന ജന്മനിവൃത്തിക്കും കാരണമാകുന്നു.

ഇനി മലിനവാസനയുടെ സ്വരൂപലക്ഷണത്തെപ്പറയാം:—

'അജ്ഞാനസുഘനാകാര ഘനാഹങ്കാരശാലിനീ
പുനർജ്ജന്മകരീ പ്രോക്താ മലിനാ വാസനാ ബുധൈഃ'

ബ്രഹ്മസ്വരൂപത്തെ മറയ്ക്കുന്ന അജ്ഞാനംകൊണ്ട് ഘനീഭൂതമായ ഘനാഹങ്കാരത്തോടുകൂടിയ വാസനയെ വിദ്വാന്മാർ മലിനവാസനയെന്ന് പറയുന്നു. ഈ മലിനവാസനതന്നെയാണ് പിന്നെയും പിന്നെയും പ്രാണികളെ ജനിപ്പിക്കുന്നത്. ഭ്രാന്തിജ്ഞാനത്തിന്റെ പരമ്പരയെ അഹങ്കാരത്തിന്റെ ഘനാകാരമെന്നു പറയുന്നു. അഹങ്കാരത്തിന്റെ ഘനാകാരതയെ ശ്രീ ഭഗവാൻ ആസുരസമ്പത്തിയെ നിരൂപണം ചെയ്യുമ്പോൾ ഇങ്ങനെ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്:—

'ഇദമദ്യ മയാ ലബ്ധമിമം പ്രാപ്സ്യേ മനോരഥം
ഇദമസ്തീദമപി മേ ഭവിഷ്യതി പുനർധനം
അസൌ മയാ ഹതഃ ശത്രുർഹനിഷ്യേ ചാപരാനപി
ഈശ്വരോഽഹ മഹം ഭോഗീ സിദ്ധോഽഹം ബലവാൻ സുഖീ
ആഢ്യോഽഭിജനവാനസ്മി കോന്യോഽസ്തി സദൃശോ മയാ
യക്ഷ്യേ ദാസ്യാമി മോദിഷ്യ ഇത്യജ്ഞാനവിമോഹിതാഃ'

ഇനി ശുദ്ധവാസനയുടെ സ്വരൂപലക്ഷണത്തെപ്പറയാം:—

'പുനർജ്ജന്മാങ്കുരം ത്യക്ത്വാ സ്ഥിതം സംഭ്രഷ്ടബീജവൽ
ദേഹാർത്ഥം ധ്രിയതേ ജ്ഞാതജ്ഞേയാ ശുദ്ധേതി ചോച്യതേ'

ഏതു് വാസന ജന്മത്തിന്റെ മൂലകാരണത്തെ നശിപ്പിച്ച് ദഗ്ദ്ധബീജംപോലെ ദേഹസ്ഥിതിക്കുവേണ്ടി സ്ഥിതിചെയ്യുന്നുവോ ഏതു

വാസനയെക്കൊണ്ട് അഖണ്ഡൈകരസാനന്ദവസ്തുവെ അറിയുവാൻ കഴിയുന്നുവോ ആ വാസനയെ ശുദ്ധവാസനയെന്നു് പറയുന്നു.

ഇനി മുമ്പുപറഞ്ഞ മലിനവാസനയുടെ വിഭാഗത്തെപ്പറയാം:

ജന്മകാരണമായ മലിനവാസന അനന്തമാണെങ്കിലും സംക്ഷിപ്തമായി അതിനെ മൂന്നു തരത്തിൽ പറഞ്ഞുകാണുന്നു:—

'ലോകവാസനയാ ജന്തോർദേഹവാസനയാപി ച
ശാസ്ത്രവാസനയാ ജ്ഞാനം യഥാവന്നൈവ ജായതേ'.

മുൻപറഞ്ഞ മലിനവാസന ലോകവാസനയെന്നും ശാസ്ത്രവാസനയെന്നും ദേഹവാസനയെന്നും മൂന്നുപ്രകാരത്തിലാകുന്നു. ഈ മൂന്നു വാസനകളിൽ ഏതെങ്കിലും ഒന്നുള്ള പുരുഷന്നു് ആ വാസനയാകുന്ന പ്രതിബന്ധത്തിന്റെ ബലംകൊണ്ട് ആത്മാവിന്റെ യഥാർത്ഥജ്ഞാനം ഉണ്ടാകുന്നില്ല.

ഇനി ലോകവാസനയെപ്പറയാം:—

ഏതു വിധത്തിലുള്ള ആചരണംകൊണ്ട് എല്ലാ ലോകങ്ങളും എന്നെ സ്തുതിക്കുകയും ആരുംതന്നെ നിന്ദിക്കാതിരിക്കുകയും ചെയ്യുമോ ആ ആചരണത്തെ ഞാൻ അനുവർത്തിക്കും എന്ന അഭിനിവേശത്തെ ലോകവാസനയെന്നു പറയുന്നു. ആ ലോകവാസന നൂറുകോടി ജന്മംകൊണ്ടും ഒരുവന്നും സമ്പാദിപ്പാൻ കഴിയുന്നതല്ല. എന്തെന്നാൽ—ഒരു ദോഷവുമില്ലാതെ സകലഗുണങ്ങളും തികഞ്ഞ് നമസ്കാര സ്മരണാദികളെ ചെയ്യുന്നവർക്ക് സകല പുരുഷാർത്ഥങ്ങളേയും കൊടുപ്പാൻ സാമർത്ഥ്യമുള്ള ശ്രീരാമചന്ദ്രൻ, ശ്രീകൃഷ്ണൻ മുതലായ ഈശ്വരന്മാരെക്കൂടി എല്ലാ ലോകങ്ങളും സ്തുതിച്ചതായി കാണുന്നില്ല. ചില ശ്രേഷ്ഠന്മാർ സ്തുതിച്ചതായും ചില അധമന്മാർ നിസ്സരിച്ചതായും അറിയുന്നു. ശ്രീരാമകൃഷ്ണാദികളെക്കൂടി എല്ലാവരും സ്തുതിക്കാത്ത നിലയ്ക്കു് നമ്മെപ്പോലുള്ള ജീവന്മാരെ എല്ലാവരും എങ്ങനെ സ്തുതിക്കും? അതുകൊണ്ട് ലോകവാസനയെ സമ്പാദിക്കുകയെന്നതു് അശക്യമാകയാൽ അധികാരിപുരുഷൻ ലോകവാസനയെത്തള്ളി സ്വഹിതത്തെത്തന്നെ സമ്പാദിക്കേണ്ടതാണ്.

ഗ്രന്ഥാന്തരത്തിലിങ്ങനെ പറയുന്നു:—

'വിദ്യതേ ന ഖലു കശ്ചിദുപായഃ
സർവ്വലോകപരിതോഷകരോ യഃ

സർവ്വഥാ സ്വഹിതമാചരണീയം
കിം കരിഷ്യതി ജനോ ബഹുജല്പഃ'.

എല്ലാ ലോകങ്ങളും സ്തുതിക്കത്തക്ക ഒരു ഉപായം ലോകത്തിലും ശാസ്ത്രത്തിലും ഇല്ല. അതുകൊണ്ട് ലോകവാസനയെത്തള്ളി സർവ്വഥാ സ്വഹിതത്തെത്തന്നെ സമ്പാദിക്കേണ്ടതാകുന്നു. ലോകങ്ങളുടെ നിന്ദാസ്തുതികളെ തിരിഞ്ഞുനോക്കേണ്ടതില്ല. എന്തെന്നാൽ—ലോകങ്ങളുടെ നിന്ദാസ്തുതികളെക്കൊണ്ട് ഒരു ഹാനിയോ ലാഭമോ ഉണ്ടാകുന്നതല്ല.

ഭർത്തൃഹരി ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:—
'നിന്ദന്തു നീതിനിപുണാ യദി വാ സ്തുവന്തു
ലക്ഷ്മീഃ സമാവിശതു ഗച്ഛതു വാ യഥേഷ്ടം
അദ്യൈവ വാ മരണമസ്തു യുഗാന്തരേ വാ
ന്യായ്യാൽ പഥഃ പ്രവിചലന്തി പദം ന ധീരാഃ'.

നീതികുശലനായ പുരുഷൻ നിസ്സരിക്കട്ടെ, അഥവാ സ്തുതിക്കട്ടെ. മഹാലക്ഷ്മി അടുത്തു വരട്ടെ, അഥവാ പിരിഞ്ഞുപോകട്ടെ, ഇന്നു തന്നെ മരിക്കട്ടെ, അഥവാ മറെറാരു യുഗത്തിലോ മരിക്കട്ടെ. ധൈര്യമുള്ള വിവേകി ശാസ്ത്രവിഹിതമായ മാർഗ്ഗത്തെ ഒരു കാലിടവിട്ടു നടക്കുകയില്ല. ലോകങ്ങൾ ചെയ്യുന്ന നിന്ദാസ്തുതികളെ വിലവെക്കാതെ ആത്മഹിതത്തെത്തന്നെ സമ്പാദിച്ചുകൊള്ളേണ്ടതാണ് എന്നു സാരം.

ഇതിന്നുംപുറമെ ലോകവാസനയിലഭിനിവേശമുള്ളവന്ന് ആത്മജ്ഞാനമുണ്ടാകുന്നതല്ല എന്നു വേറെ ശാസ്ത്രങ്ങളിലും പറയുന്നുണ്ട്:—

'ന ലോകചിത്തഗ്രഹണേ രതസ്യ
ന ഭോജനാച്ഛാദനതൽപരസ്യ
ന ശബ്ദശാസ്ത്രാഭി രതസ്യമോക്ഷോ
ന ചാതിരമ്യാവസഥപ്രിയസ്യ'.

എങ്ങനെയെങ്കിലും ലോകത്തെ സന്തോഷിപ്പിക്കുന്നതിൽ താല്പര്യമുള്ളവനും നല്ല രുചിയുള്ള ആഹാരത്തിൽ ആഗ്രഹമുള്ളനും വസ്ത്രാദ്യാഡംബരങ്ങളിൽ ആസക്തനും വ്യാകരണാദ്യനാത്മശാസ്ത്രങ്ങളിൽ അഭിനിവേശമുള്ളവനും അത്യന്തസുന്ദരമായ മന്ദിരത്തിൽ സന്തോഷമുള്ളവനും ആയ പുരുഷന്നു മോക്ഷപ്രാപ്തിയുണ്ടാകുന്നതല്ല.

അതുകൊണ്ടു് മോക്ഷത്തിൽ ആഗ്രഹമുള്ളവൻ ലോകവാസനയെ സവ്വഥാ സന്ത്യജിക്കേണ്ടതാണു്.

ഇനി ശാസ്ത്രവാസനയെ നിരൂപണംചെയ്യാം.

ശാസ്ത്രതാല്പയ്യത്തെ ഗ്രഹിക്കാതെ ശാസ്ത്രാധ്യയനാദിയിലുള്ള വാസനയെ ശാസ്ത്രവാസനയെന്നു പറയുന്നു. ശാസ്ത്രവാസനയെ പാഠവാസനയെന്നും അത്ഥവാസനയെന്നും അനുഷ്ഠാനവാസനയെന്നും മൂന്നായി വിഭജിക്കാം. ആയുഷ്കാലം മുഴുവൻ വേദശാസ്ത്രങ്ങളുടെ പാഠത്തെ മാത്രം അധ്യയനം ചെയ്തുംകൊണ്ടു് ശാസ്ത്രതാല്പയ്യത്തെ മനസ്സിലാക്കാതിരിക്കുക എന്നതു് പാഠവാസനയാകുന്നു. ഈ പാഠവാസന ഭരദ്വാജമുനിക്കുണ്ടായിരുന്നു, അതായതു് — ഭരദ്വാജമുനി സ്വായുസ്സിന്റെ മുക്കാൽഭാഗം (75 കൊല്ലം) വരെ വേദപാഠത്തെ അധ്യയനംചെയ്തുകൊണ്ടു് അതിജീണ്ണനായ വൃദ്ധാവസ്ഥയെ പ്രാപിച്ചു, ഭരദ്വാജന്റെ ഈ അവസ്ഥയെ കണ്ടിട്ടു് ഒരു ദിവസം ദേവരാജനായ ഇന്ദ്രൻ അവന്റെ സമീപത്തുവന്നു് ഇങ്ങനെ ചോദിച്ചു. "ഹേ ഭരദ്വാജ! നിന്റെ ബാക്കി ആയുഷ്കാലത്തെ ഏതു തരത്തിൽ ചിലവഴിക്കുവാനാണു് വിചാരിക്കുന്നതു്? ഈ ചോദ്യത്തിന്നു് "വേദപാഠംകൊണ്ടുതന്നെ കാലം കഴിപ്പാനാണു് ഞാൻ വിചാരിക്കുന്നതു്" എന്നു ഭരദ്വാജൻ ഉത്തരം പറഞ്ഞു. ഇതു കേട്ട ദേവേന്ദ്രൻ ഭരദ്വാജന്റെ പാഠവാസനയെ നിവത്തിപ്പാൻവേണ്ടി വേദങ്ങളെ വലുതായ ഒരു പവ്വതത്തിന്റെ രൂപത്തിൽ അവന്നു കാട്ടിക്കൊടുത്തു. ആ വേദമാകുന്ന പവ്വതത്തിൽനിന്നു് ഒരു മുഷ്ടിയെടുത്തു് ദേവേന്ദ്രൻ, "ഹേ ഭരദ്വാജ! ഇത്രകാലം നീ പഠിച്ച വേദം ഈ മുഷ്ടിയോളമേ ആയിട്ടുള്ളു. പവ്വതംപോലെയുള്ള വേദം ഇനിയും ബാക്കിയാണു്. അതു മുഴുവനും നിണക്കു് പഠിച്ചുതീക്കുവാൻ കഴിയുമോ?" എന്നു ചോദിച്ചു. ദേവേന്ദ്രന്റെ ഈ വാക്കു കേട്ടപ്പോാൾ ഭരദ്വാജൻ പാഠവാസനയിൽനിന്നു് നിവൃത്തനായി. അതിന്റെ ശേഷം ദേവേന്ദ്രൻ ഭരദ്വാജന്നു് ബ്രഹ്മവിദ്യയെ ഉപദേശിച്ചു. ഈ കഥ തൈത്തരീയക ശ്രുതിയിൽ ഭരദ്വാജോപാഖ്യാനത്തിൽ പ്രസിദ്ധമാണു്.

വേദശാസ്ത്രങ്ങളുടെ താൽപയ്യമറിയാതെ ആയുസ്സു് മുഴുവൻ ശാസ്ത്രാത്ഥത്തെ അധ്യയനംചെയ്യുക എന്നതിനെ അത്ഥവാസനയെന്നു പറയുന്നു. ഈ അത്ഥവാസനയും പാഠവാസനയെപ്പോലെ സമ്പാദിപ്പാൻ പ്രയാസമാകയാൽ മലിനവാസനതന്നെയാകുന്നു.

ഇതോർത്തുംകൊണ്ടാണ് വിദ്വാന്മാർ ഇങ്ങനെ പറഞ്ഞിട്ടുള്ളത്:—

'അനന്തശാസ്ത്രം ബഹു വേദിതവ്യ—
മല്പശ്ച കാലോ ബഹവശ്ച വിഘ്നാഃ
യൽ സാരഭൂതം തദുപാസനീയം
ഹംസോ യഥാ ക്ഷീരമിവാംബുമിശ്രം'.

ശാസ്ത്രത്തിന്നവസാനമില്ല. അതുപോലെതന്നെ ശാസ്ത്രത്തിൽ പറഞ്ഞിട്ടുള്ള പദാർത്ഥങ്ങൾക്കും അവസാനമില്ല. അതെല്ലാം കുറഞ്ഞ കാലംകൊണ്ട് അറിവാൻ ആർക്കും സാധിക്കയില്ല. മനുഷ്യക്ക് ആയുസ്സു വളരെ കുറവാകുന്നു. ഈ അല്പായുസ്സിന്നിടയിൽ രോഗം മുതലായ അനേകം വിഘ്നങ്ങളും ഉണ്ടാകുന്നു. ഇങ്ങനെ വിഘ്നങ്ങളോടുകൂടിയ അല്പായുസ്സുകൊണ്ട് എല്ലാ ശാസ്ത്രങ്ങളുടേയും അർത്ഥം അറിയുവാൻ സാധ്യമല്ല. അതുകൊണ്ട് വെള്ളം ചേന്ന പാലിൽനിന്ന് ഹംസം പാലിനെ വേർതിരിച്ച് എടുക്കുമ്പോലെ അധികാരിപുരുഷൻ എല്ലാ ശാസ്ത്രങ്ങളുടേയും സാരഭൂതമായ ബ്രഹ്മത്മരൂപമായ അർത്ഥത്തെ മാത്രം ഗ്രഹിക്കേണ്ടതാണ്. കൂടാതെ—

'അധീത്യ ചതുരോ വേദാൻ ധമ്മശാസ്ത്രാണ്യനേകശഃ
യസ്തു ബ്രഹ്മ ന ജനാതി സ വൈ ബ്രാഹ്മണഗർദ്ദഭഃ'

നാലു വേദങ്ങളുടെ അർത്ഥത്തേയും അനേകധമ്മശാസ്ത്രങ്ങളുടെ അത്ഥത്തേയും അധ്യയനംചെയ്തിട്ടും 'അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി' എന്ന ബ്രഹ്മതത്വത്തെ അറിയാത്ത പുരുഷൻ ചട്ടകത്തിന്നു തുല്യനാകുന്നു. അതായത് പലേ പായസത്തേയും പാകം വരുംവരെയിളക്കീട്ടും വിളമ്പിയിട്ടും സ്വാദറിയുവാൻ കഴിയാത്ത ചട്ടകംപോലെയാണ് ഇപ്പറഞ്ഞവൻെറ സ്ഥിതി എന്നത്ഥം.

ശ്രുതിസ്മൃതികളിൽ വിധിക്കപ്പെട്ട കമ്മങ്ങളെ അനുഷ്ഠിച്ചുതന്നെ ആയുസ്സുമുഴവൻ കളയുക എന്നതിനെ അനുഷ്ഠാനവാസനയെന്നു പറയുന്നു. ഈ അനുഷ്ഠാനവാസന നിദാഘനുണ്ടായിരുന്നു.

ഋഭു എന്ന ഋഷി പിന്നെയും പിന്നെയും ഉപദേശിച്ചിട്ടും അനുഷ്ഠാനവാസനകൊണ്ട് നിദാഘന്നു ബ്രഹ്മാത്മതത്വത്തെ അറിവാൻ കഴിഞ്ഞില്ല. മൂന്നാമത്തെ പ്രാവശ്യം ഋഭുവിൻെറ ഉപദേശംകൊണ്ട് വളരെ ക്ലേശിച്ച് എല്ലാ അനുഷ്ഠാനങ്ങളേയും തള്ളിയതോടുകൂടി അവന്നു ബ്രഹ്മാത്മതത്വത്തെ സാക്ഷാൽകരിപ്പാൻ കഴിഞ്ഞു. ഈ കഥ വിഷ്ണുപുരാണത്തിൽ വിസ്തരിച്ചു പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്.

അതുകൊണ്ട് മൂന്നുവിധം ശാസ്ത്രവാസനകളും ആത്മജ്ഞാന ത്തിന്നു് പ്രതിബന്ധകംതന്നെയാകുന്നു.

ഇനി ദേഹവാസനയെ നിരൂപണം ചെയ്യാം. ഈ ഭൌതികമായ സ്ഥൂലശരീരത്തിലുള്ള അഭിനിവേശത്തെ ദേഹ വാസനയെന്നു പറയുന്നു. ആ ദേഹവാസന രണ്ടുതരത്തിലാകുന്നു. അതിൽ ഒന്നു് ദേഹത്തെ വിഷയീകരിച്ചും മറ്റേതു് ദേഹത്തെ സം ബന്ധിച്ച ഗുണങ്ങളെ വിഷയീകരിച്ചും ഇരിക്കുന്നതാകുന്നു. 'ഞാൻ മനുഷ്യനാണ്', ബ്രാഹ്മണനാണ്'' എന്ന വ സനയെ ദേഹവാസന യെന്നു പറയുന്നു. രണ്ടാമത്തെ ദേഹസംബന്ധിവാസന ശാസ്ത്രീയ മെന്നും ലൌകികമെന്നും രണ്ടുതരത്തിലുണ്ട്. അതിൽ ശാസ്ത്രീയവാ സനയെ ഗുണാധാനപ്രയുക്തമെന്നും ദോഷനിവൃത്തി പ്രയുക്തമെന്നും രണ്ടായി ഭാഗിക്കാം.

ശാസ്ത്രവിഹിതമായ ഗംഗാസ്നാനാദികളെക്കൊണ്ടു് ദേഹ ത്തിൽ ചെയ്യുന്ന സദ്ഗുണധാരണയുടെ വാസനയെ ഗുണാധാനപ്ര യുക്തമെന്നും ശൌചാചമനാദികളെക്കൊണ്ടു് ദേഹത്തിൽനിന്നു് ദോ ഷങ്ങളെ നിവൃത്തിചെയ്യുന്നതിന്നുള്ള വാസനയെ ദോഷനിവൃത്തി പ്രയുക്തമെന്നും പറയുന്നു.

ഇങ്ങനെതന്നെ ലൌകികവാസനയും രണ്ടു തരത്തിലുണ്ടു. തൈലപാനം, മരിചഭക്ഷണം മുതലായവയെക്കൊണ്ടു് ദേഹത്തിൽ സൌന്ദര്യാദിഗുണങ്ങളെ ധാരണംചെയ്‌വാനുള്ള വാസനയെ ഗുണാ ധാനപ്രയുക്തമെന്നും മലനിവർത്തകങ്ങളായ ഔഷധജലാദികളെ ക്കൊണ്ടു് ദേഹത്തിൽനിന്നു് മലത്തെ നിവർത്തിക്കുന്ന വാസനയെ ദോഷനിവൃത്തിപ്രയുക്തമെന്നും പറയുന്നു.

ഈ എല്ലാ ദേഹവാസനയും ജ്ഞാനത്തിന്നു് പ്രതിബന്ധമാ കയാലും പുനർജ്ജന്മത്തിന്നു് കാരണമാകയാലും മലിനവാസനത ന്നെയാകുന്നു. ഇപ്പറഞ്ഞ മൂന്നു വാസനകൾക്കും പുറമേ ജ്ഞാനപ്ര തിബന്ധകമായ മലിനവാസനയെ ഗീതയുടെ ഷോഡശാധ്യായ ത്തിൽ ശ്രീ ഭഗവാൻ,

'ദംഭോ ദർപ്പോഽഭിമാനശ്ച ക്രോധഃ പാരുഷ്യമേവ ച'

ഇത്യാദി വചനംകൊണ്ടു് ദംഭം, ദർപ്പം മുതലായവ ആസുരസമ്പത്തു കളാണെന്നു് പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. കൂടാതെ—സ്ത്രീപുത്രാദിവിഷയങ്ങ

ളിലുള്ള അഭിലാഷത്തെയും മലിനവാസനയായിട്ടറിയേണ്ടതാണ്. അതും ജ്ഞാനത്തിന്നു് പ്രതിബന്ധമാകയാൽ മുമുക്ഷുക്കൾ അതിൽ നിന്നെല്ലാം നിവൎത്തിക്കേണ്ടതാകുന്നു.

ശങ്ക:— മലിനവാസനകളെ ഏതു് ഉപായംകൊണ്ടു് നിവൎത്തിക്കാം?

സമാധാനം:— മുമ്പു പറഞ്ഞപ്രകാരം മലിനവാസനകൾ അനേകവിധത്തിലുള്ളതുകൊണ്ടു് ശ്രീ വസിഷ്ഠാദിമുനികൾ ആ വാസനകളുടെ നിവൃത്തിക്കുവേണ്ടി പലതരം ഉപായങ്ങളും പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്. നിത്യാനിത്യവസ്തുവിവേകം, വിഷയങ്ങളിലുള്ള ദോഷദൎശനം, മഹാത്മാക്കളുടെ സംസൎഗ്ഗം, വിഷയികളുമായി സംസൎഗ്ഗിക്കാതിരിക്കുക, മൈത്രീകരണാദിവിരോധിവാസനകളുടെ ഉത്പത്തി ഇത്യാദ്യുപായങ്ങളെക്കൊണ്ടു് മലിനവാസനകളെ നിവൎത്തിക്കാം. അതുകൊണ്ടു് വിവേകാദ്യുപായങ്ങളാൽ അവനവൻെറ അന്തഃകരണത്തിലുള്ള മലിനവാസനകളുടെ ഉൽപത്തിയുണ്ടാകുന്നതല്ല. ഇതുതന്നെയാണ് വാസനാക്ഷയത്തിൻെറ അഭ്യാസം.

'ദൃശ്യാസംഭവബോധേന രാഗദ്വേഷാദിതാനവേ
രതിൎന്നവോദിതാ യാതു ബോധാഭ്യാസം വിദുഃ പരം'.

ദൃശ്യമായ എല്ലാ പ്രപഞ്ചവും വാസ്തവത്തിൽ അതിൻെറ അധിഷ്ഠാനമായ ആത്മാവിൽനിന്നു് ഭിന്നമായിട്ടുള്ളതല്ല. എന്നീ പ്രപഞ്ചാസംഭാവനാബോധംകൊണ്ടു് പ്രപഞ്ചമാകുന്ന വിഷയം ഇല്ലായ്കയാൽ രാഗദ്വേഷാദികളാകുന്ന വാസനകളുടെ നിവൃത്തിയോടുകൂടി ഈ അധികാരിയുടെ സ്വരൂപാനന്ദത്തിൻെറ അനുഭവത്തിൽ ഉണ്ടാകുന്ന ദൃഢപ്രതീതിയെ ജ്ഞാനികൾ വാസനാക്ഷയത്തിൻെറ അഭ്യാസമെന്നു് പറയുന്നു.

മലിനവാസനാനിവൃത്തിയുടെ ഉപായത്തെത്തന്നെ പ്രകാരാന്തരേണ പറയാം:—

'അസംഗവ്യവഹാരിത്വാദ് ഭവഭാവന വൎജ്ജനാൽ
ശരീരനാശദൎശിത്വാദ് വാസനാ ന പ്രവൎത്തതേ'.

'ഞാൻ അസംഗനാകുന്നു' എന്ന വൃത്തികളുടെ പ്രവാഹമാകുന്ന വ്യവഹാരത്തെ നിരന്തരചിന്തനംചെയ്യുന്നതുകൊണ്ടും പ്രപഞ്ചസ്മരണപരിത്യാഗംകൊണ്ടും സ്വശരീരനാശത്തെ നിരന്തരം ചിന്തിക്കുന്നതുകൊണ്ടും മററുള്ള രാഗാദിവാസനകൾ പ്രവൎത്തിക്കുന്നില്ല.

അവനവന്ന് മരണമുണ്ടെന്ന് അറിയുന്നതുകൊണ്ട് രാഗാദി വാസനകളുണ്ടാകയില്ലെന്ന് വേറേയും പറഞ്ഞുകാണുന്നു :—

'മസ്തക സ്ഥായിനം മൃത്യും യദി പശ്യേദയം ജനഃ
ആഹാരോऽപി ന രോചേത കിമുതാന്യാ വിഭൂതയഃ'

അവനവന്റെ തലയിലിരിക്കുന്ന മൃത്യുവെ ഒരുവന്ന് ഒരിക്കൽ കാണ്മാൻ (അറിവാൻ) സാധിച്ചുവെങ്കിൽ അവന്ന് ആഹാരത്തിലുംകൂടി രുചിയുണ്ടാകുന്നില്ല. മററുള്ള വിഭൂതികളുടെ കഥയെന്താണ് പറയേണ്ടത്.

ഇനി സംസാരദോഷത്തെ പറയാം:—

'ദുഃഖം ജന്മ ജരാ ദുഃഖം ദുഃഖം മൃത്യുഃ പുനഃ പുനഃ
സംസാരമണ്ഡലം ദുഃഖം പച്യന്തേ യത്ര ജന്തവഃ

പിന്നേയും പിന്നേയും ഉണ്ടാകുന്ന ജന്മവും ജരയും മരണവും ഇക്കാണുന്ന സംസാരമണ്ഡലം മുഴുവനും ദുഃഖമാത്രമാകുന്നു. ഈ സംസാരത്തിൽപെട്ട അജ്ഞാനികളായ ജീവികളെല്ലാം പിന്നേയും പിന്നേയും ജനിക്കുകയും മരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

ഇങ്ങനെ ആത്മാവിൽനിന്ന് ഭിന്നമായ എല്ലാ ജഗത്തും ദുഃഖരൂപമായിച്ചിന്തിക്കുന്ന പുരുഷന്റെ രാഗദ്വേഷാദി സകല മലിന വാസനകളും നിവർത്തിക്കുന്നു.

വിഷയലമ്പടന്മാരായ പുരുഷന്മാരുടെ സംസർഗ്ഗം തള്ളുകയെന്നതും മലിനവാസനയെ നിവർത്തിച്ചുകൊണ്ട് മോക്ഷസാധനമായിത്തീരുന്നുവെന്ന് വിഷ്ണുപുരാണത്തിൽ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്:—

നിസ്സംഗതാ മുക്തിപദം യതീനാം
സംഗാദശേഷാഃ പ്രഭവന്തി ദോഷാഃ
ആരൂഢയോഗോऽപി നിപാത്യതേऽധഃ
സംഗേന യോഗീ കിമുതാല്പസിദ്ധിഃ'

വിഷയാസക്തന്മാരായ പുരുഷന്മാരുടെ സംഗത്തെത്തള്ളുകയെന്ന നിസ്സംഗതതന്നെയാണ് സന്യാസികൾക്ക് മുക്തിയെ പ്രാപിക്കുവാനുള്ള മാർഗ്ഗം. എന്തെന്നാൽ—വിഷയാസക്തന്മാരുടെ സംഗംകൊണ്ട് രാഗദ്വേഷമോഹാദികളായ എല്ലാ ദോഷങ്ങളും വന്നുചേരുന്നതാണ്. ആ മലിനവാസനകളാകുന്ന ദോഷങ്ങൾ യോഗാരൂഢനെക്കൂടി അധഃപതിപ്പിക്കുന്നു. ആരുരുക്ഷുവെ അധഃപതിപ്പിക്കുന്നതിലെന്താണ് ആശ്ചര്യം ?

തത്വജ്ഞാനി ഒരു തരത്തിലും വിഷയലമ്പടന്മാരോട് സംസർഗ്ഗിക്കരുതെന്നു് അന്യഗ്രന്ഥങ്ങളിലും പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്:—

'തസ്മാച്ചരേത വൈ യോഗീ സതാം ധർമ്മമഗർഹയൻ
ജനാ യഥാവമന്യേരൻ ഗച്ഛേയുർനൈവ സംഗതിം'.

തത്വജ്ഞാനി സജ്ജനങ്ങളുടെ ധർമ്മത്തെ നിസ്സരിക്കാതെ വിഷയാസക്തന്മാർ അപമാനിക്കുന്ന നിലക്കു് അവരുടെ സംസർഗ്ഗത്തെ വിട്ടു് ലോകത്തിൽ സഞ്ചരിക്കേണ്ടതാണു്.

മഹാഭാരതത്തിലും ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:—

'അഹേരിവ ഗണാൽ ഭീതഃ സന്മാനാന്നരകാദിവ
കുണപാദിവ ച സ്ത്രീഭ്യസ്തം ദേവാ ബ്രാഹ്മണം വിദുഃ'

ദേഹാഭിമാനിയായ പുരുഷൻ സർപ്പത്തെ ഭയപ്പെടുമ്പോലെ ഏതൊരുത്തൻ ജനസമൂഹത്തെ ഭയപ്പെടുന്നുവോ, സാധാരണ ലോകം നരകത്തെ ഭയപ്പെടുമ്പോലെ ഏതൊരുത്തൻ യോഗ്യന്മാർ ചെയ്യുന്ന പൂജയെ ഭയപ്പെടുന്നുവോ, വിചാരശൂന്യന്മാർ ശവത്തെ ഭയപ്പെടുമ്പോലെ ഏതൊരുത്തൻ സ്ത്രീകളെ ഭയപ്പെടുന്നുവോ ആ ജ്ഞാനിയെ ദേവന്മാർ ബ്രഹ്മജ്ഞനെന്നു പറയുന്നു. അവൻ ജീവന്മുക്തനാണെന്നു സാരം.

ശ്രീ ഭാഗവതവും ഇതിനെ സമ്മതിക്കുന്നു:—

'സംഗം ത്യജേത മിഥുനവ്രതിനാം മുമുക്ഷുഃ
സർവ്വാത്മനാ ന വിസൃജേദ് ബഹിരിന്ദ്രിയാണി
ഏകശ്ചരൻ രഹസി ചിത്തമനന്ത ഈശേ
യുഞ്ജീത തദ് വ്രതിഷു സാധുഷു ചേൽ പ്രസംഗഃ'

'സ്ത്രീണാം തത്സംഗിനാം സംഗം ത്യക്ത്വാ ദൂരത ആത്മവാൻ
ക്ഷേമേ വിവിക്ത ആസീനശ്ചിന്തയേന്മാമതന്ദ്രിതഃ.'

മുമുക്ഷുക്കൾ വിഷയാസക്തന്മാരായ സ്ത്രീപുരുഷന്മാരുടെ സംഗത്തെ സർവ്വഥാ തള്ളേണ്ടതാണു്. അതുപോലെതന്നെ ചക്ഷുരാദീന്ദ്രിയങ്ങളെ ബാഹ്യവിഷയങ്ങളിൽ ഒരിക്കലും പ്രവർത്തിപ്പിക്കരുതു്. എന്തെന്നാൽ—ഇന്ദ്രിയങ്ങളെ വിഷയങ്ങളിൽ പ്രവർത്തിപ്പിക്കുന്നപക്ഷം—

'അകുർവ്വൻ വിഹിതം കർമ്മ നിന്ദിതം ച സമാചരൻ
പ്രസജ്ജന്നിന്ദ്രിയാർത്ഥേഷു നരഃ പതന മൃച്ഛതി'

എന്ന വചനംകൊണ്ടു് മനുഭഗവാൻ അധഃപതനം ഫലമാണെന്നു

പറയുന്നു. മുമുക്ഷു വാകട്ടെ, ഏകാന്തമായ സ്ഥലത്തിൽ ഏകാകിയായിരുന്നു് അപരിച്ഛിന്നനായ ഈശ്വരനിൽ മനസ്സിനെ നിർത്തേണ്ടതാണ്. നിരന്തരം ബ്രഹ്മത്തെ ധ്യാനിച്ചുകൊണ്ടേ ഇരിക്കണമെന്നു് അർത്ഥം. എപ്പോഴെങ്കിലും മനസ്സ് അതിന്റെ ചഞ്ചലസ്വഭാവം കൊണ്ട് പരമാത്മാവിൽ സ്ഥിരപ്പെട്ടുനില്ക്കുന്നില്ലെന്നുകണ്ടാൽ ആത്മാരാമന്മാരായ മഹാത്മാക്കളുടെ സംസർഗ്ഗത്തെ ചെയ്യണം.

മുമുക്ഷു, സ്ത്രീകളുടേയും സ്ത്രീകളിൽ ആസക്തന്മാരായ പുരുഷന്മാരുടേയും സംഗത്തെ ദൂരേ തള്ളി ഏകാന്തത്തിലിരുന്നു് ജ്ഞാനാകുന്ന പരമേശ്വരനെ 'അഹംബ്രഹ്മാസ്മി' എന്നിങ്ങനെ ധ്യാനിക്കേണ്ടതാണ്.

ആ ധ്യാനത്തിന്റെ ഫലം സ്മൃതിയിൽ ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:—

'അഹമസ്മി പരം ബ്രഹ്മ വാസുദേവാഖ്യമവ്യയം
ഇതി യസ്യ സ്ഥിരാ ബുദ്ധിഃ സ മുക്തോ നാത്ര സംശയഃ'

വാസുദേവനെന്ന പേരോടുകൂടിയ ഉൽപത്തിവിനാശശൂന്യമായ പരബ്രഹ്മം ഞാനാകുന്നു എന്ന സ്ഥിരബുദ്ധിയുള്ളവൻ മുക്തനാണെന്നതിൽ അല്പമാത്രം സംശയമില്ല.

ഈ ധ്യാനഫലത്തെ വിഷ്ണുപുരാണത്തിൽ യമരാജൻ മൃത്യുവോട് ഇങ്ങനെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു:—

'സകലമിദ മഹം ച വാസുദേവഃ
പരമപുമാൻ പരമേശ്വരഃ സ ഏകഃ
ഇതി മതിരചലാ ഭവത്യനന്തേ
ഹൃദയഗതേ വ്രജ താൻ വിഹായ ദൂരാൽ.'

ഹേ! മൃത്യു! എല്ലാ ജഗത്തും ഞാനും വാസുദേവൻതന്നെയാകുന്നു. ആ വാസുദേവൻ പരമപുരുഷനും പരമേശ്വരനും ഏകനും അദ്വിതീയനും ആകുന്നു എന്ന ഈ ഇളകാത്ത ബുദ്ധി ഹൃദയസ്ഥിതനായ പരമാത്മാവിൽ ആർക്കുണ്ടോ ആ പുരുഷനെ നീ ദൂരേ വിട്ടു നടക്കേണ്ടതാണ്. അതായത്—പരബ്രഹ്മത്തെ ധ്യാനിക്കുന്നതിൽ താല്പര്യമുള്ള പുരുഷന്മാരെ മൃത്യു അടുക്കുന്നില്ലെന്നു സാരം.

ഇത്രയും പറഞ്ഞതിന്റെ സാരം ഇതാണ്:—

വിഷയാസക്തന്മാരായ സ്ത്രീപുരുഷന്മാരുടെ സംസർഗ്ഗത്തെത്തള്ളി ബ്രഹ്മചിന്തനം ചെയ്യുന്ന പുരുഷനു് മലിനവാസനകളെ നിവർത്തിപ്പാൻ കഴിയുന്നതാണ്.

ഇനി സജ്ജനസംസർഗ്ഗം മലിനവാസനകളെ നിവർത്തിച്ചുംകൊണ്ട് മോക്ഷസാധനമായിത്തീരുന്നുവെന്നതിനെപ്പറയാം:—

'മഹത്സേവാം ദ്വാരമാഹുർവ്വിമുക്തേ—
സ്തമോദ്വാരം യോഷിതാം സങ്ഗിസങ്ഗം
മഹാന്തസ്തേ സമചിത്താഃ പ്രശാന്താ
വിമന്യവഃ സുഹൃദഃ സാധവോ യേ'.

ജ്ഞാനികൾ മഹാപുരുഷന്മാരുടെ സേവയെ മുക്തിസാധനമാണ് എന്നു പറയുന്നു. സ്ത്രീസങ്ഗികളുടെ സങ്ഗം നരകപ്രാപ്തിക്ക് കാരണമാണെന്നും പറയുന്നു. മഹാപുരുഷന്മാരെന്നാൽ സമമായ ബ്രഹ്മത്തിൽതന്നെ ചിത്തമുള്ളവരും അഥവാ ശത്രുമിത്രങ്ങളിൽ തുല്യബുദ്ധിയുള്ളവരും അതിശയമായ ശാന്തസ്വഭാവത്തോടുകൂടിയവരും ക്രോധമില്ലാത്തവരും ഉപകാരം ചെയ്യാത്തവർക്കും ഉപകാരം ചെയ്യുന്നവരും ശമദമാദിഗുണങ്ങളോടുകൂടിയവരും ആകുന്നു. ഈ മഹാപുരുഷന്മാരോടുള്ള ശ്രദ്ധാഭക്തിപൂർവ്വകമായ സംസർഗ്ഗവും മലിനവാസനയെ നിവർത്തിച്ചുംകൊണ്ട് മോക്ഷത്തിന്നു സാധനമാകുന്നു.

കൂടാതെ—സ്ത്രീകളുടേയും സ്ത്രീസംഗികളുടേയും സംഗം നരകസാധനമാണെന്നും പറഞ്ഞുകാണുന്നു.

'യോഷിദ്ധിരണ്യാഭരണാംബരാദി
ദ്രവ്യേഷു മായാരചിതേഷു മൂഢഃ
പ്രലോഭിതാത്മാ ഹ്യുപഭോഗബുദ്ധ്യാ
പതങ്ഗവന്നശ്യതി നഷ്ടദൃഷ്ടിഃ'

സ്ത്രീ, സ്വർണ്ണം, ആഭരണം, വസ്ത്രം മുതലായ മായാരചിതപദാർത്ഥങ്ങളിൽ ലോഭത്തോടുകൂടിയ ചിത്തമുള്ള അവിവേകി ആ പദാർത്ഥങ്ങളിലുള്ള ഉപഭോഗബുദ്ധികൊണ്ട് പാററയെപ്പോലെ നശിച്ചുപോകുന്നു. അതുകൊണ്ട് അവൻെറ വിവേകദൃഷ്ടിയും നശിക്കുന്നു.

ഇനി മൈത്രി, കരുണ മുതലായ വിരോധിവാസനകളെക്കൊണ്ട് മലിനവാസനയുടെ നിവൃത്തി വരുത്തേണ്ടത് എങ്ങനെയെന്നു പറയാം. യോഗസൂത്രത്തിൽ ഭഗവാൻ പതഞ്ജലി ഇങ്ങനെ. പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു:—

'മൈത്രീകരുണാമുദിതോപേക്ഷാണാം സുഖദുഃഖ—
പുണ്യാപുണ്യവിഷയാണാം ഭാവനാ തച്ചിത്തപ്രസാദനം'

മൈത്രി, കരുണ, മുദിത, ഉപേക്ഷ ഇവ നാലും ശുഭവാസനകളാകുന്നു

സുഖികളായ പ്രാണികളിലുള്ള—'ഇവയെല്ലാം നമ്മുടേതാകുന്നു' എന്ന ഭാവനയെ 'മൈത്രി'യെന്നും ദുഃഖികളായ പ്രാണികളിൽ 'നമ്മെപ്പോലെതന്നെ ഇവരും ദുഃഖമില്ലാതിരിക്കട്ടെ' എന്ന ഭാവനയെ 'കരുണ'യെന്നും പുണ്യാത്മാക്കളെ കാണുമ്പോഴും ഉണ്ടാകുന്ന പ്രസന്നതയെ 'മുദിത'യെന്നും പാപികളിൽനിന്നുള്ള ഉദാസീനതയെ 'ഉപേക്ഷ'യെന്നും പറയുന്നു. ഇങ്ങനെയുള്ള മൈത്ര്യാദിഭാവനകളെക്കൊണ്ട് അവൻെറ രാഗം, ദ്വേഷം, അസൂയ, മദം, മാത്സര്യം മുതലായ എല്ലാ മലിനവാസനകളും നിവർത്തിക്കുന്നതാണ്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ അവൻെറ ചിത്തം ശുദ്ധമാകുന്നു.

ഭഗവദ്ഗീതയിൽ ഇവയെത്തന്നെ ദൈവീസമ്പത്തായി പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. അതായത്—

'അഭയം സത്ത്വസംശുദ്ധിർജ്ഞാനയോഗവ്യവസ്ഥിതിഃ
ദാനം ദമശ്ച യജ്ഞശ്ച സ്വാധ്യായസ്തപ ആർജവം
അഹിംസാ സത്യമക്രോധസ്ത്യാഗഃ ശാന്തിരപൈശുനം
ദയാ ഭൂതേഷ്വലോലുപ്ത്വം മാർദ്ദവം ഹ്രീരചാപലം
തേജഃ ക്ഷമാ ധൃതിഃ ശൌചമദ്രോഹോ നാതിമാനിതാ
ഭവന്തി സമ്പദം ദൈവീമഭിജാതസ്യ ഭാരത!'

ഈ ദൈവീസമ്പത്താകുന്ന വിരോധിവാസനയുടെ അഭ്യാസംകൊണ്ട് ദംഭം, ദർപ്പം മുതലായ ആസുരീസമ്പത്താകുന്ന മലിനവാസന നീങ്ങുന്നതാണ്.

കൂടാതെ—ത്രയോദശാധ്യായത്തിൽ ഇങ്ങനെ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്:

'അമാനിത്വമദംഭിത്വമഹിംസാ ക്ഷാന്തിരാർജവം
ആചാര്യോപാസനം ശൌചം സ്ഥൈര്യമാത്മവിനിഗ്രഹഃ
ഇന്ദ്രിയാർത്ഥേഷു വൈരാഗ്യമനഹങ്കാര ഏവ ച
ജന്മമൃത്യുജരാവ്യാധിദുഃഖദോഷാനുദർശനം
അസക്തിരനഭിഷ്വംഗഃ പുത്രദാരഗൃഹാദിഷു
നിത്യം ച സമചിത്തത്വമിഷ്ടാനിഷ്ടോപപത്തിഷു
മയി ചാനന്യയോഗേന ഭക്തിരവ്യഭിചാരിണീ
വിവിക്തദേശസേവിത്വമരതിർജനസംസദി
അധ്യാത്മജ്ഞാനനിത്യത്വം തത്ത്വജ്ഞാനാർത്ഥദർശനം
ഏതദ്ജ്ഞാനമിതി പ്രോക്തമജ്ഞാനം യദതോऽന്യഥാ'

ഈ അഞ്ചു ശ്ലോകംകൊണ്ട് പറഞ്ഞിട്ടുള്ള അമാനിത്വം, അദംഭിത്വം മുതലായ ജ്ഞാനസാധനങ്ങളുടെ അഭ്യാസംകൊണ്ട് അതിന്നു വിപ

രീതമായ ഭ്രാന്തിജ്ഞാനസാധനമായ മാനദംഭാദികം നീങ്ങിനില്ക്കുന്നതാണ്. ഈ ഗീതാശ്ലോകങ്ങളുടെ അർത്ഥം അന്യത്ര വിസ്തരിക്കപ്പെട്ടിട്ടുണ്ട്.

ഇങ്ങനെ വിദ്വൽസന്യാസി സങ്കല്പപുരസ്സരം മൈത്ര്യാദി ശുഭവാസനകളേയും ദൈവീസമ്പത്തുകളേയും അമാനിത്വാദിധർമ്മങ്ങളേയും അഭ്യസിച്ച് സമ്പാദിച്ചാൽ സൂര്യോദയംകൊണ്ട് ഇരുട്ടുനീങ്ങുന്നതുപോലെ മുൻപറഞ്ഞ എല്ലാ മലിനവാസനകളും നീങ്ങുന്നതാണ്. അതിന്റെശേഷം വിദ്വൽസന്യാസി അജിഹ്വത്വാദി ആറു ധർമ്മങ്ങളെ അഭ്യസിക്കേണ്ടതുണ്ട്. അവയെ സ്മൃതികരം ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:—

'അജിഹ്വഃ ഷണ്ഡകഃ പംഗുരന്ധോ ബധിര ഏവ ച
മുഗ്ദ്ധശ്ച മുച്യതേ ഭിക്ഷുഃ ഷഡ്ഭിരേതൈർന്ന സംശയഃ'

അജിഹ്വത്വം, ഷണ്ഡകത്വം, പംഗുത്വം, അന്ധത്വം, ബധിരത്വം, മുഗ്ദ്ധത്വം എന്നീ ആറു ധർമ്മങ്ങളെ ശീലിച്ചുകൊണ്ടിരുന്നാൽ സന്യാസി ജീവന്മുക്തിയെ പ്രാപിക്കുമെന്നതിൽ സംശയമില്ല. അതുകൊണ്ട് ആ ആറു ധർമ്മങ്ങളേയും അവൻ അവശ്യം സമ്പാദിക്കേണ്ടതാണ്.

ഇനി ഈ ആറു ധർമ്മങ്ങളുടേയും ലക്ഷണത്തെ ശാസ്ത്രത്തിൽ പറഞ്ഞതിന്നനുസരിച്ച് ഇവിടെ പറയാം:—

'ഇദമിഷ്ടമിദം നേതി യോശ്നന്നപി ന സജ്ജതേ
ഹിതം സത്യം മിതം വക്തി തമജിഹ്വം പ്രചക്ഷതേ'.

അന്നാദികളെ ഭക്ഷിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുമ്പോഴുംകൂടി 'ഇതിന്നു നല്ല സ്വാദുണ്ട്, ഇതിന്നൊരു സ്വാദുമില്ല' എന്നൊന്നും പറയാതിരിക്കുകയും ഹിതമായും സത്യമായുമുള്ള വാക്ക് മാത്രം പറയുകയും ചെയ്യുന്ന സന്യാസിയെ 'അജിഹ്വൻ' എന്നു പറയുന്നു.

'അദ്യ ജാതാം തഥാ നാരീം തഥാ ഷോഡശവാർഷികീം
ശതവർഷാം ച യോ ദൃഷ്ട്വാ നിർവ്വികാരഃ സഷണ്ഡകഃ'.

ഇന്നു ജനിച്ച അതിബാലികയേയും നൂറു വയസ്സുള്ള അതിവൃദ്ധയേയും കണ്ടാൽ കാമവികാരമില്ലാതിരിക്കുമ്പോലെ പതിനാറുവയസ്സു തികഞ്ഞ അതിസുന്ദരിയെ കണ്ടാലും കാമവികാരമില്ലാതിരിക്കുന്ന സന്യാസിയെ 'ഷണ്ഡക'നെന്നു പറയുന്നു.

'ഭിക്ഷാർത്ഥമടനം യസ്യ വിൺമൂത്രകരണായ ച
യോജനീ ന പരം യാതി സർവ്വഥാ പംഗുരേവ സഃ'

ഭിക്ഷയ്ക്കുവേണ്ടിയോ മലമൂത്രവിസർജ്ജനത്തിന്നുവേണ്ടിയോ മാത്രം സഞ്ചരിക്കുന്നവനും മറ്റൊന്നിനുംവേണ്ടി നടക്കാത്തവനും ഒരു യോജന ദൂരത്തിലധികം വഴി നടക്കാത്തവനും ആയ സന്യാസിയെ പംഗു എന്നു പറയുന്നു.

'തിഷ്ഠതോ വ്രജതോ വാപി യസ്യ ചക്ഷുർന്ന ദൂരഗം
ചതുർയ്യുഗാം ഭുവം ത്യക്ത്വാ പരിവ്രാഡ്സോഽന്ധ ഉച്യതേ'

ഇരിക്കുമ്പോഴോ നടക്കുമ്പോഴോ ഏതൊരുത്തന്റെ ചക്ഷുരിന്ദ്രിയം നാലു യുഗത്തിലധികം ദൂരത്തിൽ വ്യാപരിക്കുന്നില്ലയോ ആ സന്യാസിയെ അന്ധനെന്നു പറയുന്നു. ഇവിടെ നാലു ഹസ്തത്തെ (നാലു മുഴത്തെ) ഒരു യുഗമെന്നു പറയുന്നു.

'ഹിതാഹിതം മനോരാമം വചഃ ശോകാവഹം ച യൽ
ശ്രുത്വാപി ന ശൃണോതിയോ ബധിരഃ സ പ്രകീർത്തിതഃ'

മനഃസന്തോഷത്തെ ഉണ്ടാക്കുന്ന അനുകൂലവചനത്തേയോ ദുഃഖത്തെ ഉണ്ടാക്കുന്ന പ്രതികൂലവചനത്തേയോ കേട്ടിട്ടും കേൾക്കാതിരിക്കുന്ന അതായത്—സന്തോഷമോ സന്താപമോ ഇല്ലാതിരിക്കുന്ന സന്യാസിയെ ബധിരനെന്നു പറയുന്നു.

'സാന്നിധ്യേ വിഷയാണാം ച സമർത്ഥോ വികലേന്ദ്രിയഃ
സുപ്തവദ്വർത്തതേ നിത്യം സ ഭിക്ഷുർമ്മുഗ്ധ ഉച്യതേ'.

വിഷയങ്ങൾ അടുത്തുണ്ടായിട്ടും സമർത്ഥനും കേടില്ലാത്ത എല്ലാ ഇന്ദ്രിയങ്ങളോടുംകൂടിയവനുമായിരുന്നിട്ടും വിഷയങ്ങളിൽ പ്രവർത്തിക്കാതെ സുപ്തനായ പുരുഷനെപ്പോലെ ഉപരതേന്ദ്രിയനായ സന്യാസിയെ 'മുഗ്ധ'നെന്നു പറയുന്നു. ഇങ്ങനെയുള്ള അജിഹ്വത്വാദി ഷഡ്ധർമ്മങ്ങളെ അഭ്യസിച്ചതിന്റെശേഷം ചിന്മാത്രവാസനയെ അഭ്യസിക്കണം.

നാമരൂപാത്മകമായ എല്ലാ ജഗത്തും ചൈതന്യത്തിൽ കല്പിതമാകയാൽ സ്വതഃ സത്താസ്ഫൂർത്തിയുള്ളതല്ല. അതുകൊണ്ട് അധിഷ്ഠാനചൈതന്യത്തിന്റെ സത്താസ്ഫൂർത്തിപൂർവ്വകമാണ് ജഗത്തിന്റെ സത്താസ്ഫൂർത്തി എന്നിങ്ങനെ ജഗത്തിന്റെ നാമരൂപങ്ങളെന്ന രണ്ടംശങ്ങളുടെ മിഥ്യാത്വനിശ്ചയംകൊണ്ട് ഉപേക്ഷാബുദ്ധിയുണ്ടായി സർവ്വത്ര പരിപൂർണ്ണമായി അസ്തിഭാതിപ്രിയസ്വരൂപമായിരി

ക്കുന്ന അധിഷ്ഠാനചൈതന്യംതന്നെയാണ് ഞാൻ എന്ന നിരന്തരഭാവനയെ ചിന്മാത്രവാസനയെന്നു പറയുന്നു. ആ ചിന്മാത്രവാസന രണ്ടു തരത്തിലാണ്. കർത്താ, കർമ്മം, കരണം എന്ന ത്രിപുടിയുടെ സ്മരണയോടുകൂടിയ വാസനയെ ചിന്മാത്രവാസനയെന്നും ത്രിപുടിയുടെ സ്മരണയില്ലാത്ത വാസനയെ കേവല ചിന്മാത്രവാസനയെന്നും പറയുന്നു. എല്ലാ ജഗത്തിനേയും ഞാൻ മനസ്സുകൊണ്ടു് ചിന്മാത്രരൂപമായി അറിയുന്നു എന്ന ഭാവനയെ ത്രിപുടീപൂർവ്വക ചിന്മാത്രവാസന എന്നു പറയുന്നു. ഈ ചിന്മാത്രവാസന സമ്പ്രജ്ഞാത സമാധികോടിയിൽ അന്തർഭൂതമാകുന്നു. അതായത്— ഒന്നാമത്തെ ചിന്മാത്രവാസനയെത്തന്നെയാണ് യോഗശാസ്ത്രത്തിൽ സമ്പ്രജ്ഞാതസമാധിയെന്നു് പറയുന്നത്. ത്രിപുടീസ്മരണമില്ലാത്ത ഞാൻ ചിന്മാത്രമാകുന്നു എന്ന ഭാവനയെ കേവല ചിന്മാത്രവാസനയെന്നു പറയുന്നു. ഈ കേവല ചിന്മാത്രവാസന സമ്പ്രജ്ഞാത സമാധികോടിയിൽ അന്തർഭൂതമാകുന്നു. അതായത്— ഈ കേവല ചിന്മാത്രവാസനയെത്തന്നെയാണ് യോഗശാസ്ത്രത്തിൽ അസമ്പ്രജ്ഞാതസമാധിയെന്നു പറയുന്നത്.

സകല ജഗത്തും ചിന്മാത്രരൂപമാണെന്നു് ശുക്രൻ ബലിയോടു് പറഞ്ഞതായിക്കാണുന്നു:—

'ചിദാഹാസ്തീഹ ചിന്മാത്രം സർവ്വം ചിന്മയമേവ തത്
ചിത്ത്വം ചിദഹമേതേ ച ലോകാശ്ചിദിതി സംഗ്രഹഃ'

എല്ലാ ജഗത്തിലും ചൈതന്യംതന്നെ അധിഷ്ഠാനരൂപേണ വ്യാപിച്ചു കൊണ്ടിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടു് ഈ ജഗത്തെല്ലാം ചൈതന്യമാത്രമാകുന്നു. നീയും ഞാനും ലോകങ്ങളും എല്ലാം ചൈതന്യമാത്രമാകുന്നു.

ഇങ്ങനെ ചിന്മാത്രവാസനയുടെ ദൃഢമായ അഭ്യാസംകൊണ്ടു് മുമ്പു പറഞ്ഞ എല്ലാ മലിനവാസനകളും നീങ്ങിനിൽക്കുന്നതാണ്, ഇതിനെത്തന്നെയാണ് വാസനാക്ഷയത്തിൻെറ അഭ്യാസമെന്നു് പറഞ്ഞത്.

ഇനി മനോനാശത്തെ പറയേണ്ടതിലേക്കു് ഒന്നാമതായി മനസ്സിൻെറ സ്വരൂപത്തെ പറയാം.

അരക്കു്, സ്വർണ്ണം മുതലായവയെപ്പോലെ സാവയവമായും കാമാദിവൃത്തികളായിപ്പരിണമിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നതുമായ അന്തഃകരണത്തെ മനനരൂപകമാകയാൽ മനസ്സെന്നു പറയുന്നു. ആ മനസ്സു്

സത്വാദി മൂന്നു ഗുണങ്ങളുടെ സ്വരൂപമാകുന്നു. എന്തെന്നാൽ—മൂന്നു ഗുണങ്ങളുടേയും വികാരമാകുന്ന സുഖം, ദുഃഖം, മോഹം എന്ന മൂന്നു ധർമ്മങ്ങളും മനസ്സിനെ ആശ്രയിച്ചിട്ടാണ് പ്രതീതങ്ങളാകുന്നത്. ത്രിഗുണാത്മകമായ മനസ്സ് രാജസതാമസവൃത്തികളെക്കൊണ്ട് വൃദ്ധമാകുമ്പോൾ അതിസ്ഥൂലമായി ഭവിക്കുന്നു. സ്ഥൂലമായ മനസ്സ് ആത്മസാക്ഷാൽകാരത്തിന്ന് യോഗ്യമല്ല. എന്തെന്നാൽ—ദുർവ്വിജ്ഞേയമാകയാൽ ആത്മാവ് അതിസൂക്ഷ്മമാകുന്നു. അങ്ങനെയുള്ള ആത്മാവിനെ സ്ഥൂലമായ മനസ്സുകൊണ്ട് സാക്ഷാൽകരിപ്പാൻ സാധിക്കുന്നതല്ല. സ്ഥൂലമായ കുന്തം മുതലായവയെക്കൊണ്ട് സൂക്ഷ്മമായ വസ്ത്രത്തെ തുന്നുവാൻ കഴിയുന്നില്ല. സൂക്ഷ്മമായ സൂചിയെക്കൊണ്ടുമാത്രമേ കഴികയുള്ളൂ. അതുപോലെ സൂക്ഷ്മമായ മനസ്സുകൊണ്ടുമാത്രമേ സൂക്ഷ്മമായ ആത്മാവിൻെറ സാക്ഷാൽകാരമുണ്ടാകയുള്ളൂ.

'ദൃശ്യതേ ത്വഗ്ര്യയാ ബുദ്ധ്യാ സൂക്ഷ്മയാ സൂക്ഷ്മദർശിഭിഃ'

എന്ന ശ്രുതിയും അതിസൂക്ഷ്മമായ ബുദ്ധികൊണ്ടുമാത്രമേ ആത്മസാക്ഷാൽകാരം സിദ്ധിക്കുകയുള്ളൂ എന്നു പറയുന്നു.

അതുകൊണ്ട് ആത്മസാക്ഷാൽകാരത്തിന്നുവേണ്ടി മനസ്സിൻെറ സൂക്ഷ്മത അവശ്യം അപേക്ഷിതമാകുന്നു. മനസ്സിൻെറ സൂക്ഷ്മത രാജസതാമസവൃത്തികളുടെ നിരോധംകൊണ്ട് സാധിപ്പിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് വൃത്തികളുടെ നിരോധംകൊണ്ടുള്ള മനഃസൂക്ഷ്മതയുടെ സമ്പാദനംതന്നെയാണ് മനസ്സിൻെറ നാശമെന്നത്.

മനസ്സിൻെറ നാശം അരൂപമെന്നും സരൂപമെന്നും രണ്ടുപ്രകാരത്തിലുണ്ട്. പുനരുത്ഥാനമില്ലാത്ത സ്വരൂപനാശത്തെ അരൂപനാശമെന്നും സ്വരൂപേണ മനസ്സുണ്ടായിരിക്കേ ഉപായംകൊണ്ട് മനോവൃത്തികൾക്കുള്ള നാശത്തെ സ്വരൂപനാശമെന്നും പറയുന്നു. മനസ്സിൻെറ അരൂപനാശംകൊണ്ട് തത്വജ്ഞാനിക്ക് വിദേഹമുക്തിയെ പ്രാപിക്കാം. അതിൻെറ സരൂപനാശംകൊണ്ട് ജീവന്മുക്തിയേയും പ്രാപിക്കാം. ഇവിടെ മനോനാശശബ്ദംകൊണ്ട് സരൂപനാശത്തെയാണ് വിവക്ഷിച്ചിട്ടുള്ളത്.

ശങ്ക:— രാജസതാമസവൃത്തികളുടെ നിരോധംകൊണ്ടുള്ള മനസ്സിൻെറ സൂക്ഷ്മതാസമ്പാദനത്തെ മനോനാശമെന്നു പറകയുണ്ടായി. ആ വൃത്തികളെ ഏതുപായംകൊണ്ടു നിരോധിപ്പാൻ കഴിയും?

സമാധാനം:— അതിനുള്ള ഉപായത്തെ ശ്രീ വസിഷ്ഠഭഗവാൻ നാലു തരത്തിൽ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു:—

'അധ്യാത്മവിദ്യാധിഗമഃ സാധുസംഗമ ഏവ ച
വാസനാ സംപരിത്യാഗഃ പ്രാണസ്പന്ദ നിരോധനം
ഏതാസ്സ യുക്തയഃ പുഷ്ടാഃ സന്തി ചിത്തജയേ കില'.

അധ്യാത്മവിദ്യാധിഗമം, സാധുസംഗമം, വാസനാസംപരിത്യാഗം, പ്രാണസ്പന്ദനിരോധം ഈ നാലു വിരോധത്തിലുള്ള ഉപായങ്ങൾ ചിത്തജയത്തിന്നു് പ്രബലമായ കാരണങ്ങൾ ആകുന്നു.

പ്രത്യഗാത്മാവിനെ ബ്രഹ്മരൂപേണ പ്രതിപാദിക്കുന്ന വിദ്യയെ അധ്യാത്മവിദ്യയെന്നു പറയുന്നു. ആ അധ്യാത്മവിദ്യയുടെ പ്രാപ്തിക്കു് അധ്യാത്മവിദ്യാധിഗമം എന്നു പേർ. അതു് ചിത്തജയത്തിന്റെ സാധനമാകുന്നു. എന്തെന്നാൽ—ഈ നാമരൂപാത്മകമായ എല്ലാ ജഗത്തും മിഥ്യയാകുന്നു. ഞാൻതന്നെയാണു് സർവ്വത്ര പരിപൂർണ്ണമായ പരമാനന്ദൈകരസവസ്തു. എന്നിൽനിന്നു ഭിന്നമായി ഒരു കാര്യമോ കാരണമോ ആയ വസ്തു ഇല്ല. എല്ലാം ഞാൻതന്നെയാകുന്നു—എന്ന അധ്യാത്മവിദ്യയെ പ്രാപിച്ച തത്വജ്ഞാനിയുടെ മനസ്സു് എല്ലാ ദൃശ്യപ്രപഞ്ചത്തിന്റേയും മിഥ്യാത്വനിശ്ചയംകൊണ്ടു് പ്രപഞ്ചത്തിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്നില്ല. 'ആത്മാവു് മനസ്സിന്നും വാക്കിന്നും വിഷയമല്ലായ്കയാൽ അതിൽ മനസ്സിന്നു് പ്രവൃത്തിയില്ല. ഇങ്ങനെ ആന്തരമായും ബാഹ്യമായും പ്രവൃത്തിയില്ലാത്ത മനസ്സു് എല്ലാ വൃത്തികളേയും വിട്ടു് വിറകില്ലാത്ത തീയെപ്പോലെ സ്വാധിഷ്ഠാനമായ കാരണത്തിൽ ലയിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടു് അധ്യാത്മവിദ്യയുടെ പ്രാപ്തി മനോനാശത്തിന്നു് മുഖ്യകാരണമാകുന്നു.

ബുദ്ധിമാന്ദ്യംകൊണ്ടു് അധ്യാത്മവിദ്യയെ സമ്പാദിപ്പാൻ സാമർത്ഥ്യമില്ലാത്ത പുരുഷന്നുവേണ്ടി സാധുസംഗമമെന്ന രണ്ടാമത്തെ ഉപായം പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. എന്തെന്നാൽ—ആ മഹാപുരുഷൻ അധികാരിപുരുഷന്നു് പിന്നെയും പിന്നെയും പ്രത്യഗാത്മാവിന്റെ ബ്രഹ്മരൂപതയേയും ജഗത്തിന്റെ മിഥ്യാത്വത്തേയും സ്മരിപ്പിക്കുകയും ബോധിപ്പിക്കുകയും ചെയ്യുന്നതുകൊണ്ടു് അവന്നു് അധ്യാത്മവിദ്യയെ ഗ്രഹിച്ചുകൊണ്ടു് മനോനാശം സിദ്ധിക്കുന്നു. അതിനാൽ സാധുസംഗമം അധ്യാത്മവിദ്യാപ്രാപ്തിദ്വാരാ മനോനാശത്തിന്നു് ഉപായമാകുന്നു.

വിദ്യാമദം, ധനമദം, കുലമദം, ആചാരമദം ഇത്യാദി മദങ്ങളോടുകൂടിയ പുരുഷൻ സാധുസംഗമത്തിന്നു യോഗ്യനല്ല. അവന്നു് മനസ്സിനെ നിരോധിപ്പാൻവേണ്ടി വാസനാപരിത്യാഗമെന്ന മൂന്നാമത്തെ ഉപായത്തെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. വിവേകംകൊണ്ടു് മദം മുതലായ മലിനവാസനകളുടെ നിവൃത്തിയെ വാസനാപരിത്യാഗം എന്നു പറയുന്നു.

ഇനി വിദ്യാമദാദികളുടെ സ്വരൂപത്തേയും മദനിവർത്തകനായ വിവേകത്തിന്റെ സ്വരൂപത്തേയും ഇവിടെ പറയാം:—

ഈ ലോകത്തിൽ ഞാനൊരുത്തനാണു് പണ്ഡിതൻ; എന്നെ ഒഴിച്ചു് മറ്റൊരു പണ്ഡിതനും ഇല്ല; ഇവിടെ പണ്ഡിതന്മാരെന്നു പറയുന്നവർക്കു് ഒന്നുംതന്നെ അറികയില്ല. ഇങ്ങനെയുള്ള മാനസാഭിമാനത്തെ വിദ്യാമദമെന്നു പറയുന്നു.

ഈ വിദ്യാമദത്തിന്റെ നിവൃത്തി ഇങ്ങനെയുള്ള വിവേകംകൊണ്ടുണ്ടാകുന്നു:— പണ്ഡിതനെന്നു് അപമാനിച്ചുകൊണ്ടിരുന്ന ബാലാകി, ശാകല്യൻ മുതലായവർക്കും അജാതശത്രു, യാജ്ഞവല്ക്യൻ മുതലായ വിദ്വാന്മാരിൽനിന്നു് പരാഭവമുണ്ടായിട്ടുണ്ടു്. കൂടാതെ മനുഷ്യൻ മുതൽ ശ്രീ ദക്ഷിണാമൂർത്തിയിൽവരെ താരതമ്യേന വിദ്യയുടെ ഉൽകൃഷ്ടത കണ്ടുവരുന്നു. എല്ലാവർക്കും ആദിഗുരു ശ്രീ ദക്ഷിണാമൂർത്തിയായ സദാശിവനിൽ മാത്രമാണു് നിരതിശയമായ വിദ്യയുടെ ഉൽകൃഷ്ടതയുള്ളതു്. മറ്റുള്ള എല്ലാ പണ്ഡിതന്മാരിലും സാതിശയമായ വിദ്യോൽകൃഷ്ടത്വം മാത്രമേയുള്ളു. അതുകൊണ്ടു് എനിക്കും ഏതെങ്കിലും പണ്ഡിതന്മാരിൽനിന്നു് പരാഭവം സിദ്ധിച്ചേക്കാം. ഇങ്ങനെയുള്ള നിരന്തരചിന്തനംകൊണ്ടു് വിദ്യാമദം നിവർത്തിക്കുന്നതാണു്.

ഞാൻ മാത്രമാണു് ധനവാൻ; എനിക്കു് തുല്യമായി ഒരു ധനവാനുമില്ല. ഇങ്ങനെയുള്ള മാനസാഭിമാനത്തെ ധനമദം എന്നു പറയുന്നു. ഈ ധനമദത്തെ നിവർത്തിപ്പാൻ ഇങ്ങനെ വിവേകം ചെയ്യേണ്ടതാണു്. അതായതു്—ലക്ഷപ്രഭു ചെയ്യുന്ന വ്യവഹാരം അവനിൽ കുറഞ്ഞ പ്രഭുവിന്നു് ചെയ്യാൻ കഴിയുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടു് ലക്ഷപ്രഭുവിൽനിന്നു് ലക്ഷപ്രഭുവല്ലാത്തവന്നു് പരാഭവം ഉണ്ടായിക്കാണുന്നു. ഇങ്ങനെതന്നെ കോടീശ്വരനെക്കൊണ്ടു് ലക്ഷപ്രഭുവിന്നും പരാഭവം ഉണ്ടായതായിക്കാണാം. എന്റെ ധനം എത്രയോ

ത്തുച്ഛന്മാരാകുന്നു. എന്നേക്കാൾ എത്രയോ ധനമുള്ള കുബേരതുല്യന്മാർ ഈ ലോകത്തിലുണ്ട് എന്നു നിരന്തരം ചിന്തനം ചെയ്യുന്നതുകൊണ്ട് ധനമദം നിവൃത്തിക്കും.

ഇങ്ങനെതന്നെ എന്റെ കുലം എല്ലാവരുടേയും കുലത്തേക്കാളും ശ്രേഷ്ഠമാണെന്ന അഭിമാനത്തെ കുലമദമെന്നും, എന്റെ ആചാരം മറ്റുള്ളവരുടെ ആചാരത്തേക്കാൾ ശ്രേഷ്ഠമാണെന്ന അഭിമാനത്തെ ആചാരമദമെന്നും പറയുന്നു. ഈ രണ്ടു മദങ്ങളേയും യഥായോഗ്യം വിവേചനംചെയ്ത് നിവൃത്തിപ്പിക്കേണ്ടതാകുന്നു. ഇങ്ങനെയുള്ള വിവേകംകൊണ്ട് വിദ്യാമദം മുതലായ മലിനവാസനകളെ നീക്കിയ പുരുഷന്ന് സാധുസംഗമം മുതലായവയുടെ പ്രാപ്തികൊണ്ട് മനോനാശത്തെ സാധിപ്പാൻ കഴിയുന്നതാണ്. അതുകൊണ്ട് വാസനാപരിത്യാഗവും മനോനാശത്തിന്റെ ഉപായമാകുന്നു.

കൂടാതെ—മലിനവാസനകളുടെ അധികമായ പ്രാബല്യംകൊണ്ട് മേൽപറഞ്ഞ വിവേകംവഴിയായി വാസനാപരിത്യാഗസമത്ഥ്യമില്ലാത്തവന്നുവേണ്ടി ശാസ്ത്രം പ്രാണസ്പന്ദനിരോധമാകുന്ന ഉപായത്തെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. അവൻ പ്രാണനിരോധംകൊണ്ട് മനോനാശത്തെ സാധിപ്പിക്കേണ്ടതാണെന്നു സാരം.

ഇനി പ്രാണനിരോധത്തിന്നുള്ള ഉപായത്തെ പറയാം:—

'പ്രാണായാമദൃഢാഭ്യാസാദ്യുക്ത്യാ ച ഗുരുദത്തയാ
ആസനാശനയോഗേന പ്രാണസ്പന്ദോ നിരുദ്ധ്യതേ'.

(അത്ഥം)—യോഗാഭ്യാസിയായ ഗുരുവിൽനിന്ന് ലഭിച്ച യുക്തിക്കനുസരിച്ച് ചെയ്യപ്പെടുന്ന പ്രാണായാമത്തിന്റെ ദൃഢമായ അഭ്യാസംകൊണ്ടും ആസനയോഗംകൊണ്ടും അശനയോഗംകൊണ്ടും പ്രാണന്റെ ഗതിയെ നിരോധിക്കാം.

ഇനി ഈ ശ്ലോകത്തിന്റെ അത്ഥത്തെ കുറഞ്ഞൊന്നു വിസ്തരിച്ച് പറയാം. അതിൽ ഒന്നാമതായി പ്രാണായാമത്തിന്റെ പ്രകാരഭേദത്തെ വിവരിക്കാം.

പൂരകം, രേചകം, കുംഭകം എന്നിങ്ങനെ ആ പ്രാണായാമം മൂന്നുവിധത്തിലാകുന്നു. ഇടത്തെ മൂക്കുകൊണ്ട് ബാഹ്യവായുവിന്റെ അന്തഃപൂരണത്തെ 'പൂരക'മെന്നും വലത്തെ മൂക്കുകൊണ്ട് ആന്തരവാ

യുവിന്റെ ബാഹ്യപരിത്യാഗത്തെ 'രേചക'മെന്നും ആ പ്രാണവായുവിന്റെ നിരോധനത്തെ 'കുംഭകേ'മെന്നും പറയുന്നു. ആന്തരമെന്നും ബാഹ്യമെന്നും കുംഭകം രണ്ടു തരത്തിലുണ്ട്. പൂരണംചെയ്ത വായുവെ ഉള്ളിൽതന്നെ ഒതുക്കിനിർത്തുന്നതിനെ 'ആന്തരകുംഭകേ'മെന്നും രേചനംചെയ്ത പ്രാണവായുവെ ശരീരത്തിന്റെ പുറമേതന്നെ തടഞ്ഞുനിർത്തുക എന്നതിനെ 'ബാഹ്യകുംഭകേ'മെന്നും പറയുന്നു.

16 മാത്രകൊണ്ട് പൂരകവും 32 മാത്രകൊണ്ട് രേചകവും 64 മാത്രകൊണ്ട് കുംഭകവും നടത്തേണ്ടതാണ്. അതായത്—പൂരകത്തേക്കാറം രണ്ടിരട്ടി രേചകവും രേചകത്തേക്കാറം രണ്ടിരട്ടി കുംഭകവും ചെയ്യേണ്ടതാണെന്നു സാരം. ഇവിടെ മാത്ര എന്നത് ഒരു കാലപരിമാണമാകുന്നു. അതെല്ലാം ആത്മപുരാണത്തിൽ വിസ്തരിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഇങ്ങനെയുള്ള പ്രാണായാമത്തിന്റെ അഭ്യാസംകൊണ്ട് പ്രാണഗതിനിരോധം സംഭവിക്കും. അതുകൊണ്ട് മനോനാശവും ഉണ്ടാകുന്നതാണ്. പ്രാണായാമം പ്രാണനിരോധംവഴിക്ക് മനോനാശത്തിന്റെ ഉപായമാണെന്ന് ശ്രുതിയിലും പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. അത് ഇവിടെ അല്പം പറയാം—

യോഗികറം രണ്ടു പ്രകാരത്തിലാകുന്നു. അവരിൽ ഒരു കൂട്ടർ ദൈവികസമ്പത്താകുന്ന ശുഭവാസനയോടുകൂടിയവരും മറ്റേവർ ആസുരസമ്പത്താകുന്ന മലിനവാസനയോടുകൂടിയവരുമാകുന്നു. ഈ ഒന്നാംതരക്കാർക്ക് ശ്രുതിതന്നെ ഒന്നാമതായി മന്ത്രംകൊണ്ട് നിരന്തരബ്രഹ്മചിന്തനമാകുന്ന രാജയോഗത്തെ ഉപദേശിച്ചിരിക്കുന്നു.

മന്ത്രം—'ത്രിരുന്നതം സ്ഥാപ്യസമം ശരീരം
ഹൃദീന്ദ്രിയാണി മനസാ സന്നിവേശ്യ
ബ്രഹ്മോഡുപേന പ്രതരേത വിദ്വാൻ
സ്രോതാംസി സർവ്വാണി ഭയാവഹാനി'.

(അർത്ഥം)—ജ്ഞാനിയായ യോഗി ഏകാന്തമായ ദേശത്തിൽ പവിത്രമായ ആസനത്തിൽ ഇരുന്ന് തന്റെ കടി, ഗ്രീവ, ശിരസ്സ് മുതലായ അവയവങ്ങളെ നേരേനിർത്തി മനസ്സിനേയും ഇന്ദ്രിയങ്ങളേയും ഹൃദയത്തിൽ നിരോധിച്ച് 'അഹംബ്രഹ്മാസ്മി' എന്നിങ്ങനെ നിരന്തരം ചിന്തിക്കേണ്ടതാണ്. ബ്രഹ്മചിന്തനമാകുന്ന തോണികൊണ്ട് അവന്നു ഭയ (മരണ)ത്തെ ഉണ്ടാക്കുന്ന മായയാകുന്ന നദിയുടെ പ്രവാഹത്തെ കടക്കുവാൻ കഴിയുന്നതാണ്.

രണ്ടാമത്തെ യോഗികൾക്ക് ശ്രുതി രണ്ടാമത്തെ മന്ത്രംകൊണ്ട് പ്രാണനിരോധോപായമാകുന്ന ഹഠയോഗത്തെ ഉപദേശിച്ചിരിക്കുന്നു.

മന്ത്രം—'പ്രാണാൻ പ്രപീഡ്യേഹ സംയുക്തചേഷ്ടഃ
ക്ഷീണേ പ്രാണേ നാസികയോച്ഛ്വസീത—
ദുഷ്ടാശ്വയുക്തമിവ വാഹമേനം
വിദ്വാന്മനോ ധാരയേദപ്രമത്തഃ'

(അർത്ഥം)—യുക്തങ്ങളായ ആഹാരവിഹാരങ്ങളോടുകൂടിയ യോഗി മുൻപറഞ്ഞ പൂരകരേചക കുംഭകക്രമേണ പ്രാണായാമത്തെ ചെയ്തു കൊണ്ട് പ്രാണന്റെ ഗതിയെ തടയേണ്ടതാണ്. അതിന്റെശേഷം പ്രമാദമില്ലാത്ത സാരഥി കൊള്ളരുതാത്ത കുതിരകളെക്കെട്ടിയ വണ്ടിയെ ബലാൽക്കാരേണ നല്ല വഴിയൂടെ കൊണ്ടുപോകുമ്പോലെ പ്രമാദമില്ലാത്ത യോഗി ദുഷ്ടങ്ങളായ ഇന്ദ്രിയങ്ങളോടുകൂടിയ മനസ്സിനെ വിഷയങ്ങളിൽനിന്ന് നിവർത്തിച്ചു ആനന്ദൈകരസമായ ബ്രഹ്മത്തിൽതന്നെ തിരിച്ചുനിർത്തേണ്ടതാണ്. അതായത്—അവൻ ബ്രഹ്മത്തിൽതന്നെ ഏകാഗ്രചിത്തനായിരിക്കേണ്ടതാണ്.

ഇനി ആസനയോഗത്തെ നിരൂപണംചെയ്യാം. ആസനയോഗത്തിൽ സ്വരൂപവും സാധനവും ഫലവും ശ്രീ പതഞ്ജലി ഭഗവാൻ യഥാക്രമം ഇങ്ങനെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു.

'തത്ര സ്ഥിരസുഖമാസനം'
'പ്രയത്ന ശൈഥില്യാനന്തസമാപത്തിഭ്യാം'
'തതോ ദ്വന്ദ്വാനഭിഘാതഃ'

(അർത്ഥം)—ഇളക്കമില്ലാത്തതും സുഖകരമായുമിരിക്കുന്ന ആസനത്തെ യോഗത്തിന്റെ അംഗമായ ആസനമെന്നു പറയുന്നു. ആ ആസനം പ്രയത്നശൈഥില്യംകൊണ്ടും ആനന്തസമാപത്തികൊണ്ടും സാധിക്കുന്നതാണ്. ലൌകിക വൈദിക കർമ്മങ്ങളുടെ ത്യാഗത്തെ പ്രയത്നശൈഥില്യമെന്നു പറയുന്നു. ലൌകികങ്ങളായും വൈദികങ്ങളായുമുള്ള കർമ്മങ്ങളെ പ്രവർത്തിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നവന്ന് ആസനസ്ഥൈര്യം സിദ്ധിക്കുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ട് ആ കർമ്മങ്ങളുടെ ത്യാഗമാകുന്ന ആസനത്തിന്റെ ഒരു സാധനം. ഈ പൃഥിവിയെ മുഴവനും സ്വഫണത്തിന്റെ മുകളിൽ ധാരണംചെയ്യുംകൊണ്ട് ഇളക്കമില്ലാതെ നി

ൽക്കുന്ന സഹസ്രഫണങ്ങളോടുകൂടിയ അനന്തഭഗവാനാകുന്നു ഞാൻ എന്ന ചിന്തനത്തെ 'അനന്തസമാപത്തി'യെന്നു പറയുന്നു. ഈ അനന്തസമാപത്തികൊണ്ടു് ആസനത്തിന്റെ പ്രതിബന്ധകമായ ദുരിതം നശിക്കുന്നു.

ആസനജയംകൊണ്ടു് യോഗിക്കു് ശീതോഷ്ണങ്ങൾ മുതലായ ദ്വന്ദ്വങ്ങളെക്കൊണ്ടുള്ള പീഡയുണ്ടാകുന്നതല്ല. അതായതു് ആസനയോഗത്തിന്റെ ഫലം ശീതോഷ്ണാദിദ്വന്ദ്വങ്ങളുടെ നിവൃത്തിയാകുന്നു എന്നു സാരം.

ഇനി അശനയോഗത്തെ നിരൂപണംചെയ്യാം.

'ദ്വൗ ഭാഗൗ പൂരയേദന്നൈർജലേനൈകം പ്രപൂരയേൽ
മാരുതസ്യ പ്രചാരാർത്ഥം ചതുർത്ഥമവശേഷയേൽ'.

(അർത്ഥം)—യോഗത്തെ അഭ്യസിക്കുന്നവൻ സ്വജഠരത്തിന്റെ രണ്ടു ഭാഗത്തെ അന്നംകൊണ്ടും ഒരു ഭാഗത്തെ ജലംകൊണ്ടും പൂരിപ്പിക്കേണ്ടതാണു്. പ്രാണവായുവിന്റെ സുഖസഞ്ചാരത്തിന്നുവേണ്ടി ഒരു ഭാഗം ഒഴിച്ചിടുകയും വേണം.

ഇങ്ങനെ പ്രാണായാമം, ആസനയോഗം, അശനയോഗം ഈ മൂന്നുകൊണ്ടും പ്രാണഗതി നിരോധമുണ്ടാകുന്നതാണു്. പ്രാണന്റെ ഗതിനിരോധം ഉണ്ടാകുമ്പോൾ എല്ലാ ചിത്തവൃത്തികളും നിരുദ്ധങ്ങളാകും. എന്തെന്നാൽ—ചിത്തവൃത്തികളുടെ ഉദയം പ്രാണഗതിയുടെ അധീനത്തിലാകുന്നു. ഏതു് പദാർത്ഥം ഏതു് വസ്തുവിന്റെ അധീനത്തിലിരിക്കുന്നുവോ ആ പദാർത്ഥം ആ വസ്തുവിന്റെ നിരോധംകൊണ്ടു് നിരുദ്ധമാകുന്നതാണു്. പടം തന്തുവിന്റെ അധീനത്തിലാകയാൽ തന്തുവിന്റെ നിരോധംകൊണ്ടു് നിരുദ്ധമാകുന്നതുപോലെയും ബാഹ്യേന്ദ്രിയങ്ങൾ ചിത്തത്തിന്നധീനമാകയാൽ ചിത്തനിരോധംകൊണ്ടു് നിരുദ്ധങ്ങളാകുമ്പോലെയും ചിത്തവൃത്തികൾ പ്രാണഗതിക്കധീനങ്ങളാകയാൽ പ്രാണനിരോധംകൊണ്ടു് നിരുദ്ധങ്ങളാകുന്നതാണു്. അതിന്റെ ശേഷം സ്വഭാവേനതന്നെ ആത്മാനാത്മാകാരമായ അന്തഃകരണം അനാത്മാകാരവൃത്തികളുടെ നിരോധംകൊണ്ടു് ആത്മാകാരമാത്രമായിത്തീരുന്നു. ഇപ്രകാരമുള്ള ചിത്തവൃത്തിനിരോധത്തെ മനോനാശമെന്നു പറയുന്നു. ഇങ്ങനെ മനോനാശത്തെ പ്രാപിച്ച ജ്ഞാനിക്കു് ആത്മൈകാ

കാരമായ മനസ്സുകൊണ്ട് ആനന്ദൈകരസമായി അപരിച്ഛിന്ന മായിരിക്കുന്ന പ്രത്യഗാത്മാവിന്റെ അനുഭവമുണ്ടാകുന്നു. ഇത് വൃദ്ധസമ്മതമായ അഭിപ്രായമാകുന്നു.

'ആത്മാനാത്മാകാരം
സ്വഭാവതോഽവസ്ഥിതം സദാ ചിത്തം
ആത്മൈകാകാരതയാ
തിരസ്കൃതാനാത്മദൃഷ്ടിം വിദധീത'.

ഈ വൃത്തിനിരോധത്തെത്തന്നെ പാതഞ്ജലശാസ്ത്രത്തിൽ 'യോഗ' മെന്ന പേരുകൊണ്ട് പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു.

'യോഗശ്ചിത്തവൃത്തിനിരോധഃ'
(യോഗസൂത്രം)

(അർത്ഥം)—എല്ലാ ചിത്തവൃത്തികളുടേയും നിരോധത്തെ യോഗമെന്നു പറയുന്നു.

പ്രമാണം, വിപര്യയം, വികല്പം, നിദ്ര, സ്മൃതി, ഇങ്ങനെ ചിത്തവൃത്തികൾ അഞ്ചുവിധത്തിലാകുന്നു. പ്രമാണജന്യമായ പ്രമാജ്ഞാനത്തിന്റെ പേരാകുന്നു പ്രമാവൃത്തിയെന്നത്. യോഗശാസ്ത്രത്തിൽ പ്രത്യക്ഷം, അനുമാനം, ശബ്ദം എന്നിങ്ങനെ മൂന്നു പ്രമാണം മാത്രമേയുള്ളു. അതുകൊണ്ട് അവരുടെ മതത്തിൽ പ്രമാവൃത്തികളും മൂന്നു പ്രകാരത്തിൽ ആകുന്നു. എന്നാൽ വേദാന്തസിദ്ധാന്തത്തിൽ പ്രമാണം 1. പ്രത്യക്ഷം, 2. അനുമാനം, 3. ഉപമാനം, 4. ശബ്ദം, 5. അർത്ഥാപത്തി, 6. അനുപലബ്ധി എന്ന് ആറുപ്രകാരത്തിലുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് വേദാന്തസിദ്ധാന്തത്തിൽ പ്രമാവൃത്തികളും ആറുതരത്തിലാകുന്നു. ഈ ആറുതരം പ്രമാവൃത്തികളേയും ദ്വിതീയപരിച്ഛേദത്തിൽ വിസ്തരിച്ചുപറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. മിഥ്യാജ്ഞാനത്തെ വിപര്യയമെന്നു പറയുന്നു. സംശയത്തിന്നു വികല്പമെന്നും സംസ്കാരജന്യജ്ഞാനത്തിന്ന് സ്മൃതിയെന്നും പേരാകുന്നു. ഈ മൂന്നിന്റേയും സ്വരൂപത്തെ തൃതീയപരിച്ഛേദത്തിൽ വിസ്തരിച്ചുപറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. നിദ്രയെന്നത് താമസീവൃത്തിയാകുന്നു. ഈ അഞ്ചു പ്രകാരത്തിലുള്ള വൃത്തികളുടെ നിരോധത്തെ 'യോഗ'മെന്നു പറയുന്നു. അഥവാ—മുൻപറഞ്ഞ മൈത്രി, കരുണ മുതലായ ദൈവികവൃത്തികളുടേയും, ദംഭം, ദർപ്പം മുതലായ ആസുരവൃത്തികളുടേയും നിരോധത്തെ യോഗമെന്നു പറയുന്നു.

ശങ്ക:— ആ വൃത്തികളുടെ നിരോധത്തിന്നുള്ള സാധനം എന്താണ്?

സമാധാനം:— 'അഭ്യാസവൈരാഗ്യാഭ്യാം തന്നിരോധഃ' എന്ന സൂത്രംകൊണ്ട് ശ്രീ പതഞ്ജലി ഭഗവാൻ അഭ്യാസവും വൈരാഗ്യവും വൃത്തിനിരോധത്തിന്റെ സാധനമാണെന്നു പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ഗീതയിൽ ശ്രീ ഭഗവാനും ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:—

'അസംശയം മഹാബാഹോ മനോ ദുർന്നിഗ്രഹം ചലം
അഭ്യാസേന തു കൌന്തേയ! വൈരാഗ്യേണ ച ഗൃഹ്യതേ'.

ഏതു വസ്തുവിൽ ദോഷദൃഷ്ടികൊണ്ട് വൈരാഗ്യമുണ്ടാകുന്നുവോ ആ വസ്തുവിൽ മനസ്സ് പ്രവർത്തിക്കുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ട് വൈരാഗ്യം മനോനിഗ്രഹത്തിന്നു് സാധനം ആകുന്നു. വൈരാഗ്യത്തിന്റെ സ്വരൂപം തൃതീയപരിച്ഛേദത്തിൽ നിരൂപണം ചെയ്തിരിക്കയാൽ ഇവിടെ പറയേണ്ടതായിട്ടില്ല.

അഭ്യാസം എന്നത് യോഗത്തിന്റെ അന്തരംഗസാധനമാകുന്നു. ബഹിരംഗസാധനമില്ലാതെ അന്തരംഗസാധനം സിദ്ധിക്കുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ട് ബഹിരംഗസാധനങ്ങളെ ഉപായസഹിതം നിരൂപണം ചെയ്തതിന്റെശേഷം ആ അഭ്യാസത്തെ നിരൂപണം ചെയ്യേണ്ടതിലേക്ക് ഒന്നാമതായി ഫലമാകുന്ന വൃത്തിയുടെ നിരോധത്തെ വിഭജിച്ചു പറയാം.

ചിത്തവൃത്തികളുടെ നിരോധമാകുന്ന യോഗം രണ്ടുപ്രകാരത്തിലാകുന്നു. അതിൽ 1. സമ്പ്രജ്ഞാതസമാധി എന്നും 2. അസമ്പ്രജ്ഞാതസമാധി എന്നും ഉള്ള നിരോധമാകുന്നു. കർത്തൃകർമ്മകരണങ്ങളാകുന്ന ത്രിപുടിയുടെ അനുസന്ധാനമില്ലാത്ത ഏകവസ്തുവെ വിഷയീകരിച്ചുള്ള സജാതീയവൃത്തികളുടെ പ്രവാഹത്തെ സമ്പ്രജ്ഞാതസമാധിയെന്നു പറയുന്നു. ഈ സമ്പ്രജ്ഞാതസമാധിയുടെ അംഗഭൂതമായ സമാധിയിൽ ത്രിപുടിയുടെ അനുസന്ധാനത്തോടുകൂടിയ സജാതീയവൃത്തികളുടെ പ്രവാഹംകൊണ്ട് ഈ ലക്ഷണത്തിന്നു് അതിവ്യാപ്തിയില്ലാതിരിപ്പാൻ 'ത്രിപുടിയുടെ അനുസന്ധാനമില്ലാത്ത' എന്നു പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു, ഈ സമ്പ്രജ്ഞാതസമാധിയുടെ സ്വരൂപം വേറെ ഗ്രന്ഥത്തിലും പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്:—

'വിലാപ്യ വികൃതിം കൃത്സ്നാം സംഭവവ്യത്യയക്രമാൽ
പരിശിഷ്ടന്തു ചിന്മാത്രം സദാനന്ദം വിചിന്തയേൽ

'ബ്രഹ്മാകാരമനോവൃത്തിപ്രവാഹോ ഽഹങ്കൃതിംവിനാ
സമ്പ്രജ്ഞാതഃ സമാധിഃ സ്യാദ്ധ്യാനാഭ്യാസപ്രകർഷജഃ'

(അർത്ഥം)—ചൈതന്യത്തിൻെറ അധ്യസ്തമായ അജ്ഞാനത്തേയും അജ്ഞാനകാര്യമായ എല്ലാ പ്രപഞ്ചത്തേയും ഉൽപത്തിക്രമത്തിലും വിപരീതക്രമത്തിലും സ്ഥൂലസൂക്ഷ്മാദിക്രമേണ ലയിപ്പിച്ച് (ചിദാത്മാവിൽനിന്ന് ഈ പ്രപഞ്ചം ഭിന്നമല്ലെന്നു നിശ്ചയിച്ച്) അവശേഷിച്ചുനിൽക്കുന്ന സദാനന്ദസ്വരൂപമായ ചിന്മാത്രത്തെ ഗുരൂപദിഷ്ടമായ മഹാവാക്യംകൊണ്ട് അഭേദരൂപേണ ചിന്തിക്കേണ്ടതാണ്. അതായത്—ഞാൻ സച്ചിദാനന്ദബ്രഹ്മരൂപമാകുന്നു എന്നിങ്ങനെ ചിന്തിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കേണ്ടതാണെന്നു സാരം. ത്രിപുടിയുടെ അനുസന്ധാനമാകുന്ന അഹങ്കാരമില്ലാത്ത 'അഹംബ്രഹ്മാസ്മി' എന്ന മനോവൃത്തികളുടെ പ്രവാഹത്തെ സമ്പ്രജ്ഞാതസമാധിയെന്നു പറയുന്നു. ആ സമ്പ്രജ്ഞാതസമാധി ധ്യാനാഭ്യാസത്തിൻെറ പ്രാബല്യംകൊണ്ട് ഉണ്ടാകുന്നതാകുന്നു.

ഇനി യോഗശാസ്ത്രരീതിയിൽ സമ്പ്രജ്ഞാതസമാധിയാകുന്ന യോഗത്തിൻെറ എട്ടംഗങ്ങളെ പറയാം.

1. യമം, 2. നിയമം, 3. ആസനം, 4. പ്രാണായാമം 5. പ്രത്യാഹാരം, 6. ധാരണം, 7. ധ്യാനം, 8. സമാധി ഇവ സമ്പ്രജ്ഞാതസമാധിയുടെ അംഗങ്ങളാകുന്നു. ഇവയിൽ യമം മുതലായ അഞ്ചെണ്ണം സമ്പ്രജ്ഞാതസമാധിയുടെ ബഹിരംഗസാധനങ്ങളും ധാരണം മുതൽ മൂന്നെണ്ണം അന്തരംഗസാധനങ്ങളും ആകുന്നു.

യമവർണ്ണന:— അഹിംസ, സത്യം, അസ്തേയം, ബ്രഹ്മചര്യം, അപരിഗ്രഹം ഇങ്ങനെ യമം അഞ്ചുതരത്തിലാകുന്നു. ശരീരംകൊണ്ടോ മനസ്സുകൊണ്ടോ വാക്കുകൊണ്ടോ ഒരു പ്രാണിയേയും ദുഃഖിപ്പിക്കാതിരിക്കുക എന്നതിനെ അഹിംസയെന്നും യഥാർത്ഥവചനത്തെ, മാത്രം വ്യവഹരിക്കുക എന്നതിനെ സത്യമെന്നും ബലാൽകാരമായോ വ്യാജമായോ പരന്മാരുടെ ധനാദികളെ അപഹരിക്കാതിരിക്കുക എന്നതിനെ അസ്തേയം എന്നും ശരീരയാത്രയ്ക്ക് ഉപയുക്തങ്ങളായ പദാർത്ഥങ്ങളിലും അധികമായ പദാർത്ഥങ്ങളെ സംഗ്രഹിക്കാതിരിക്കുക എന്നതിനെ അപരിഗ്രഹം എന്നും അഷ്ടാംഗമൈഥുനത്യാഗത്തെ ബ്രഹ്മചര്യമെന്നും പറയുന്നു. അഷ്ടാംഗമൈഥുനത്തിൻെറ സ്വരൂപത്തെ ശാസ്ത്രത്തിൽ ഇങ്ങനെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു:—

'സ്മരണം കീർത്തനം കേളിഃ പ്രേക്ഷണം ഗുഹ്യഭാഷണം
സങ്കല്പോ ƒധ്യവസായശ്ച ക്രിയാനിർവൃത്തിരേവ ച
ഏതന്മൈഥുനമഷ്ടാംഗം പ്രവദന്തി മനീഷിണഃ
വിപരീതം ബ്രഹ്മചര്യ്യമനുഷ്ഠേയം മുമുക്ഷുഭിഃ
സൽസംഗസന്നിധിത്യാഗദോഷദർശനതോ ഭവേൽ'.

(അർത്ഥം)—സ്മരണം, കീർത്തനം, കേളി, പ്രേക്ഷണം, ഗുഹ്യഭാഷണം, സങ്കല്പം, അധ്യവസായം, ക്രിയാനിർവൃത്തി ഇവയെ അഷ്ടാംഗമൈഥുനമെന്നു പറയുന്നു. ഭോഗബുദ്ധ്യാ മനസ്സിൽ സ്ത്രീകളെ ചിന്തിക്കുക എന്നത് സ്മരണവും വാക്കുകൊണ്ട് സ്ത്രീഗുണങ്ങളെ വർണ്ണിക്കുക എന്നത് കീർത്തനവും സ്ത്രീകളോടുകൂടി ചൂതാട്ടം മുതലായ ക്രീഡകളെ ചെയ്യുക എന്നത് കേളിയും ഭോഗബുദ്ധ്യാ സ്ത്രീകളെ നോക്കുക എന്നത് പ്രേക്ഷണവും ഏകാന്തത്തിൽ സ്ത്രീകളോടുകൂടി സംസാരിക്കുക എന്നത് ഗുഹ്യഭാഷണവും ഭോഗാർത്ഥം സ്ത്രീകളെ പ്രാപിപ്പാനുള്ള ഇച്ഛ സങ്കല്പവും ഭോഗാർത്ഥം സ്ത്രീകളുടെ പ്രാപ്തിയെപ്പററി ബുദ്ധിയിലുള്ള നിശ്ചയം അദ്ധ്യവസായവും സ്ത്രീസംഭോഗം ക്രിയാനിർവൃത്തിയും ആകുന്നു. ഇവയെയാണ് വിദ്വാന്മാർ അഷ്ടാംഗമൈഥുനമെന്നു പറയുന്നത്. അഷ്ടാംഗമൈഥുനത്യാഗത്തെ ബ്രഹ്മചര്യ്യമെന്നു പറയുന്നു. മുമുക്ഷുക്കൾ ബ്രഹ്മചര്യ്യത്തെ അവശ്യം സമ്പാദിക്കേണ്ടതാണ്. എന്തെന്നാൽ—

'യദിച്ഛന്തോ ബ്രഹ്മചര്യ്യം ചരന്തി'.
'സത്യേന ലഭ്യസ്തപസാ ഹ്യേഷ ആത്മാ
സമ്യക്ജ്ഞാനേന ബ്രഹ്മചര്യ്യേണ നിത്യം
അന്തഃ ശരീരേ ജ്യോതിർമ്മയോഹി ശുഭ്രോ
യം പശ്യന്തി യതയഃ ക്ഷീണദോഷാഃ' ഇത്യാദി ശ്രുതികൾ ബ്രഹ്മചര്യ്യത്തെ ആത്മജ്ഞാനത്തിന്നും മോക്ഷത്തിന്നും സാധനമായി പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ഈ ബ്രഹ്മചര്യ്യം, സജ്ജനസംസർഗ്ഗംകൊണ്ടും വിഷയാസക്തന്മാരായ സ്ത്രീപുരുഷന്മാരുടെ സന്നിധിത്യാഗംകൊണ്ടും ദേഹാദികളുടെ ദോഷദർശനംകൊണ്ടും സാധിപ്പിക്കാവുന്നതാണ്. സജ്ജനസംസർഗ്ഗം സർവ്വാർത്ഥസാധകമാണെന്ന് ആചാര്യ്യപാദങ്ങൾ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു:—

'കാതേ കാന്താ ധനഗതചിന്താ
വാതുല! തവ കിം നാസ്തി നിയന്താ

ത്രിജഗതി സജ്ജനസംഗതിരേകാ
ഭവതി ഭവാർണ്ണവതരണേ നൌകാ'.

ദോഷത്തിലുള്ള ദോഷദർശനത്തെ പ്രഹ്ലാദൻ ഇങ്ങനെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു:—

'മാംസാസൃക്പൂയവിണ്മൂത്രസ്നായുമജ്ജാസ്ഥിസംഹതൌ
ദേഹേ ചേൽ പ്രീതിമാൻ മൂഢോ ഭവിതാ നരകേƒപി സഃ'

(അർത്ഥം)—മാംസം, രക്തം, ചലം, മലം, മൂത്രം, ഞരമ്പ്, മജ്ജ, എല്ല് എന്നീ പദാർത്ഥങ്ങളുടെ സമൂഹമാകുന്ന ദേഹത്തിൽ പ്രീതിയുള്ള മൂഢൻ നരകത്തിലും പ്രീതിയുള്ളവനായിത്തീരുന്നു. ഭഗവാനും ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:—

'സ്വദേഹാശുചിഗന്ധേന ന വിരജ്യേത യഃ പുമാൻ
വൈരാഗ്യകാരണം തസ്യ കിമന്യദുപദിശ്യതേ'.

(അർത്ഥം)—സ്വദേഹത്തിലുള്ള അശുചിയായ ഗന്ധംകൊണ്ട് (ദുർഗ്ഗന്ധംകൊണ്ട്) വിരക്തനാവാത്ത പുരുഷന്നു് വൈരാഗ്യകാരണമായിട്ടെന്താണ് ഉപദേശിക്കേണ്ടത്! ഇങ്ങനെ സ്വദേഹത്തിലും സ്ത്രീദേഹത്തിലുമുള്ള ദോഷങ്ങളെ ചിന്തിക്കുന്നവൻ ദേഹത്തിൽ രാഗിയായിരിക്കുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ട് ദോഷദർശനം ബ്രഹ്മചര്യസാധനമാകുന്നു.

ഇപ്രകാരം സന്നിധിത്യാഗവും ബ്രഹ്മചര്യത്തിന്നു് സാധനമാകുന്നു. എന്തെന്നാൽ—മുമുക്ഷുക്കൾക്ക് സ്ത്രീകളുമായുള്ള സംഭാഷണാദികളെ നിഷേധിച്ചുകാണുന്നു:—

'ന സംഭാഷേൽ സ്ത്രിയം കാഞ്ചിൽ പൂർവ്വദൃഷ്ടാം ച നസ്മരേൽ
കഥാം ച വർജയേത്താസാം ന പശ്യേല്ലിഖിതാമപി.'

(അർത്ഥം)—മുമുക്ഷുക്കൾ ഒരു സ്ത്രീയോടും സംഭാഷണം ചെയ്കയോ മുമ്പു കണ്ടു പരിചയമുള്ള സ്ത്രീകളെ ഓർക്കുകയോ ചെയ്യരുത്. കൂടാതെ—സ്ത്രീകളുടെ കഥകളേയുംകൂടി തള്ളേണ്ടതാകുന്നു. ചിത്രത്തിൽ വരച്ചിട്ടുള്ള സ്ത്രീരൂപത്തേക്കൂടി നോക്കരുത്.

നിയമവർണ്ണന:— ശൌചം, സന്തോഷം, തപസ്സ്, സ്വാധ്യായം, ഈശ്വരപ്രണിധാനം എന്നിങ്ങനെ നിയമം അഞ്ചുവിധത്തിലാ

കുന്നു. ആന്തരമെന്നും ബാഹ്യമെന്നും ശൌചം രണ്ടുതരത്തിലുണ്ട്. മൈത്രി, കരുണ മുതലായവയെക്കൊണ്ട് അന്തഃകരണത്തെ രാഗദ്വേഷാദിവിഹീനമാക്കുക എന്നതിനെ ആന്തരശൌചമെന്നും വെള്ളം, മണ്ണ് മുതലായവയെക്കൊണ്ട് സ്ഥൂലശരീരത്തെ ശുദ്ധമാക്കുക എന്നതിനെ ബാഹ്യശൌചമെന്നും പറയുന്നു. കിട്ടിയതുകൊണ്ടുള്ള (നന്മതിന്മകളെ വിലവെക്കാതെ) മനഃപ്രസാദത്തെ സന്തോഷമെന്നും ഹിതമായും മിതമായും പവിത്രമായുമുള്ള അന്നത്തിന്റെ ഭുക്തിയെ തപസ്സെന്നും പ്രണവം മുതലായ പവിത്രമന്ത്രങ്ങളുടെ ജപത്തെ സ്വാദ്ധ്യായമെന്നും നാം ചെയ്യുന്ന നിത്യനൈമിത്തികാദികർമ്മങ്ങളെ പരമേശ്വരനിൽ സമർപ്പിക്കുക എന്നതിനെ ഈശ്വരപ്രണിധാനമെന്നും പറയുന്നു.

ആസനവർണ്ണനം:— ആസനത്തിന്റെ സ്വരൂപം, സാധനം, ഫലം എന്നിവ മുമ്പു പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ആ ആസനം ശാരീരികമെന്നും ബാഹ്യമെന്നും രണ്ടുതരത്തിലാകുന്നു. അതിൽ പദ്മം, സ്വസ്തികം, ഭദ്രം മുതലായവ ശാരീരികാസനങ്ങളാകുന്നു. ഈ ആസനങ്ങളുടെ സ്വരൂപത്തെ ആത്മപുരാണത്തിൽ വിവരിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഒരു ഉപദ്രവവുമില്ലാത്ത ഏകാന്തദേശത്തിൽ കുശ, മൃഗചർമ്മം, വസ്ത്രം മുതലായ ആസനങ്ങളെ ബാഹ്യാസനങ്ങളെന്നും പറയുന്നു.

പ്രാണായാമം— പ്രാണായാമം പൂരകം, രേചകം, കുംഭകം എന്നിങ്ങനെ മൂന്നു തരത്തിലുണ്ട്. ഇതും മുമ്പ് വിസ്തരിച്ചുകഴിഞ്ഞു.

പ്രത്യാഹാരം— ചക്ഷുരാദീന്ദ്രിയങ്ങളെ രൂപം മുതലായ വിഷയങ്ങളിൽനിന്ന് തടഞ്ഞുനിർത്തുക എന്നതിനെ പ്രത്യാഹാരമെന്നു പറയുന്നു.

ഈ യമം മുതലായ അഞ്ചു ബഹിരംഗസാധനങ്ങൾ സിദ്ധമായതിന്റെ ശേഷം സമ്പ്രജ്ഞാതസമാധിയുടെ അന്തരംഗസാധനങ്ങളാകുന്ന ധാരണാധ്യാനസമാധികളിൽ പ്രയതിക്കേണ്ടതാണ്. ബഹിരംഗസാധനങ്ങളെ സമ്പാദിച്ചുകൊണ്ട് അന്തരംഗസാധനങ്ങളെ സമ്പാദിക്കുക എന്ന ശാസ്ത്രോക്താനുക്രമം ചിത്തജയം ചെയ്യാത്ത പുരുഷനുവേണ്ടിയാകുന്നു. പൂർവ്വജന്മത്തിൽ ചെയ്ത പുണ്യത്തിന്റെ പരിപാകംകൊണ്ട് അന്തഃകരണം ശുദ്ധമായി ധാരണാദികളായ അന്തരംഗസാധനങ്ങളെ സമ്പാദിച്ചവന്ന് യമാദിബഹിരംഗസാധനങ്ങളിൽ പ്രയതിക്കേണ്ടതായിട്ടില്ല.

ധാരണാവർണ്ണന—മൂലാധാരം, സ്വാധിഷ്ഠാനം, മണിപൂരകം, അനാഹതം, വിശുദ്ധി, ആജ്ഞ എന്ന ആറു ചക്രങ്ങളിൽ ഏതെങ്കിലും ഒരു ചക്രത്തിലുള്ള ചിത്തസ്ഥാപനത്തെ അഥവാ—പ്രത്യഗാത്മാവിലുള്ള ചിത്തസ്ഥാപനത്തെ—അതായത് പ്രത്യഗാത്മാവിനെത്തന്നെ സ്മരിക്കുക എന്നതിനെ ധാരണയെന്നു പറയുന്നു. ഈ ചക്രങ്ങളുടെ സ്വരൂപം ആത്മപുരാണത്തിൽ വിസ്തരിച്ചുപറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്.

ധ്യാനവർണ്ണന—ചൈതന്യമാകുന്ന വസ്തുവിൽ ചെയ്യുന്ന സജാതീയവൃത്തികളുടെ പ്രവാഹത്തെ ധ്യാനം എന്നു പറയുന്നു. ആ സജാതീയവൃത്തികളുടെ പ്രവാഹവും രണ്ടുതരത്തിലുണ്ട്. അതിൽ 1. വിജാതീയവൃത്തികളെക്കൊണ്ടുള്ള വിച്ഛിന്നവും 2. വിജാതീയവൃത്തികളെക്കൊണ്ടുള്ള അവിച്ഛിന്നവും ആകുന്നു. ഇതിൽ ആദ്യത്തേതിനെ ധ്യാനം എന്നും രണ്ടാമത്തേതിനെ സമാധിയെന്നും പറയുന്നു. ഈ സമാധിയും രണ്ടുതരത്തിലുണ്ട്. 1. കർത്തൃകർമ്മകരണങ്ങളെന്ന ത്രിപുടിയുടെ അനുസന്ധാനത്തോടുകൂടിയതും 2. ത്രിപുടിയുടെ അനുസന്ധാനമില്ലാത്തതും, ഇതിൽ ഒന്നാമത്തെ സമാധി അംഗവും രണ്ടാമത്തെ സമാധി അംഗിയും ആകുന്നു. അംഗമെന്നത് സാധനത്തിന്റെയും അംഗിയെന്നത് സാധ്യ (ഫല)ത്തിന്റെയും പേരാകുന്നു. ഇനി സമാധിക്കുള്ള വിഘ്നങ്ങളെ നിരൂപണംചെയ്യാം.

ലയം, വിക്ഷേപം, കഷായം, രസാസ്വാദം എന്നീ നാലെണ്ണം സമ്പ്രജ്ഞാതസമാധിയുടെ ഉൽപത്തിയിലുള്ള വിഘ്നങ്ങളാകുന്നു. വിഘ്നങ്ങളുണ്ടായിരിക്കേ സമ്പ്രജ്ഞാതസമാധിയുണ്ടാകുന്നതല്ല. ലയം എന്നത് നിദ്രയാകുന്നു. വിഷയങ്ങളെ പിന്നെയും പിന്നെയും അനുസന്ധാനംചെയ്യുക എന്നതിന്നു വിക്ഷേപമെന്നു പേർ. രാഗദ്വേഷാദികളെക്കൊണ്ടുള്ള ചിത്തത്തിന്റെ സ്തബ്ധീഭാവത്തെ കഷായമെന്നും സമാധിയുടെ ആരംഭകാലത്തിലുള്ള സവികല്പാനന്ദത്തിന്റെ ആസ്വാദനത്തെ രസാസ്വാദനമെന്നും പറയുന്നു.

ശ്രീ ഗൌഡപാദാചാര്യവചനംകൊണ്ട് ലയം മുതലായ വിഘ്നങ്ങളുടെ നിവൃത്തിക്കുള്ള ഉപായത്തെ പറയാം:—

'ലയേ സംബോധയേച്ചിത്തം വിക്ഷിപ്തം ശമയേൽ പുനഃ
സകഷായം വിജാനീയാൽ സമപ്രാപ്തം ന ചാലയേൽ
നാസ്വാദയേദ്രസം തത്ര നിഃസംഗഃ പ്രജ്ഞയാ ഭവേൽ'.

(അർത്ഥം)—യോഗത്തെ അഭ്യസിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കേ ചിത്തം നിദ്രയാകുന്ന ലയത്തെ പ്രാപിക്കുന്നപക്ഷം ആ അഭ്യാസി പ്രാണായാമം കൊണ്ടും നിദ്രാശേഷത്തിന്റെ നിവൃത്തികൊണ്ടും സ്വല്പഭോജനം കൊണ്ടും മററും ചിത്തത്തെ നിദ്രയിൽനിന്നു് ഉണർത്തേണ്ടതാകുന്നു. വിക്ഷേപത്തെ പ്രാപിച്ച ചിത്തത്തെ വിഷയങ്ങളിലുള്ള ദോഷദർശനം, ബ്രഹ്മചിന്തനം, സജ്ജനസംസർഗ്ഗം, ഉപാസന മുതലായ ഉപായങ്ങളെക്കൊണ്ടു് ഏകാഗ്രമാക്കിത്തീർക്കേണ്ടതാണു്. അതായതു്—വിഷയചിന്തനമാകുന്ന വിക്ഷേപത്തിൽനിന്നു് വിടുവിക്കേണ്ടതാണു്. ബ്രഹ്മചിന്തനംകൊണ്ടു് ചിത്തം വിക്ഷേപരഹിതമാകും എന്നു ഭഗവാനും പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്—

'വിഷയാൻ ധ്യായതശ്ചിത്തം വിഷയേഷു വിഷജ്ജതേ
മാമനുസ്മരതശ്ചിത്തം മയ്യേവ പ്രവിലീയതേ'.

(അർത്ഥം)—വിഷയങ്ങളെ ചിന്തിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നവന്റെ ചിത്തം വിഷയങ്ങളിൽതന്നെ സംബന്ധിച്ചിരിക്കും. ഞാനാകുന്ന പരമേശ്വരനെ അനുസ്മരിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നവന്റെ ചിത്തം ഞാനാകുന്ന പരമേശ്വരനിൽതന്നെ ലയിക്കുന്നതാകുന്നു.

കൂടാതെ—സജ്ജനസംസർഗ്ഗം വിക്ഷേപനിവൃത്തിക്കു് കാരണമാണെന്നു് ഭഗവാൻ ശ്രീ വസിഷ്ഠൻ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു:—

'സന്തഃ സദൈവ ഗന്തവ്യാഃ യദ്യപ്യുപദിശന്തിന
യാഹി സ്വൈരകഥാസ്തേഷാമുപദേശാ ഭവന്തി താഃ'

(അർത്ഥം)—മുമുക്ഷുജനങ്ങൾ മഹാത്മാക്കളുടെ അടുക്കൽ അവശ്യം പോയിരിക്കേണ്ടതാണു്. മഹാത്മാക്കൾ മുമുക്ഷുക്കൾക്കുവേണ്ടി നേരിട്ടു് ഒന്നും ഉപദേശിക്കുന്നില്ലെങ്കിലും അവരുടെ സ്വൈരകഥകൾതന്നെ ഉപദേശങ്ങളായിത്തീരുന്നതാണു്. കൂടാതെ—

'സംഗഃ സത്സു വിധീയതാം ഭഗവതോ ഭക്തിർദൃഢാ
ധീയതാം'

ഇത്യാദി വചനങ്ങളെക്കൊണ്ടു് ആചാര്യപാദങ്ങളും സജ്ജനസംസർഗ്ഗം അവശ്യകർത്തവ്യമായിപ്പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ വിക്ഷേപം നിവൃത്തമായാൽ പിന്നെ കഷായത്തോടുകൂടിയ ചിത്തത്തെ മനസ്സിലാക്കി ആ കഷായത്തേയും നിവർത്തിക്കേണ്ടതാണു്. സമമായ ബ്രഹ്മത്തിൽ നില്ക്കുന്ന ചിത്തം ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്നു് ഇളകുകയില്ല. കൂടാ

തെ—സമാധിയുടെ ആരംഭകാലത്തിൽ ലഭിച്ച സവികല്പാനന്ദത്തേയും ആസ്വദിക്കാതിരിക്കേണ്ടതാണ്. ഉദാസീനനായി ബ്രഹ്മപ്രജ്ഞയോടുകൂടി ഇരിക്കണമെന്നു സാരം. ഇങ്ങനെയുള്ള ഉപായങ്ങളെക്കൊണ്ട് ലയം മുലതായ വിഘ്നങ്ങളെ നിവർത്തിച്ചാൽ സമ്പ്രജ്ഞാതസമാധി സമുൽപന്നമാകുന്നതാണ്. ഇങ്ങനെ സമ്പ്രജ്ഞാതസമാധിയുടെ അഭ്യാസംകൊണ്ട് മനസ്സ് പ്രത്യഗാത്മാവിൽ ഏകാഗ്രതയെ പ്രാപിക്കുമ്പോൾ മനസ്സിൽ 'ഋതംഭര' എന്ന പേരോടുകൂടിയ പ്രജ്ഞയുണ്ടാകുന്നു. അതീതമായും അനാഗതമായും ദൂരമായും വ്യവഹിതമായും സൂക്ഷ്മമായും മറവുമിരിക്കുന്ന എല്ലാ പദാർത്ഥങ്ങളേയും വിഷയീകരിക്കുന്ന യോഗിപ്രത്യക്ഷത്തെയാണ് 'ഋതംഭരാപ്രജ്ഞ' യെന്നു് പറയുന്നത്. ഈ ഋതംഭരപ്രജ്ഞയിൽതന്നെ സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന യോഗിക്ക് നിർവ്വികല്പസമാധിയെ പ്രാപിക്കുവാൻ കഴിയുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ട് ഋതംഭരപ്രജ്ഞയേയും നിരോധിച്ച് സമ്പ്രജ്ഞാതസമാധിയെ അഭ്യസിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന യോഗിക്ക് ആത്മസാക്ഷാൽകാരപ്രാപ്തിക്കുള്ള 'പരവൈരാഗ്യം' ഉണ്ടാകുന്നു. ഈ പരവൈരാഗ്യത്തിന്റെ വിവരണം ദ്വിതീയപരിച്ഛേദത്തിൽ ചെയ്തിട്ടുണ്ട്. പരവൈരാഗ്യം ലഭിച്ചതിന്റെ ശേഷവും അവൻ 'അഭ്യാസ' ത്തെ ചെയ്യേണ്ടതാണ്. എന്തുപായംകൊണ്ടും ഞാൻ സകലവൃത്തികളുടേയും നിരോധമാകുന്ന അസമ്പ്രജ്ഞാതസമാധിയിൽ സ്ഥിതിചെയ്യും എന്ന ഉത്സാഹമാകുന്ന പ്രയത്നത്തെയാണ് അഭ്യാസമെന്നു പറയുന്നത്. ഈ അഭ്യാസത്തിന്റെ ലക്ഷണം ഭഗവാൻ ശ്രീ പതഞ്ജലി ഇങ്ങനെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു:—

സൂത്രം— 'തത്ര സ്ഥിതൌ പ്രയത്നോ ഽഭ്യാസഃ'

ഈ ഉത്സാഹമാകുന്ന പ്രയത്നംകൊണ്ട് നിരോധിക്കപ്പെട്ട സകലവൃത്തികളുടേയും നിരോധംതന്നെയാണ് 'അസമ്പ്രജ്ഞാതസമാധി' എന്നത്.

ശങ്ക:— ഉത്സാഹമാകുന്ന പ്രയത്നത്തിന്റെ നിരോധത്തിന്നു് വേറെ ചില സാധനങ്ങളുണ്ടോ? അഥവാ ഇല്ലയോ? ഉണ്ടെങ്കിൽ അവിടെ അനവസ്ഥാദോഷമുണ്ടാകും. എന്തെന്നാൽ— ഉത്സാഹമാകുന്ന പ്രയത്നത്തെ നിരോധിക്കുവാൻവേണ്ടി സ്വീകരിക്കപ്പെട്ട മറ്റു സാധനങ്ങൾ അവിടെ ഉണ്ടായിരിക്കേ അസമ്പ്രജ്ഞാതസമാധിയുണ്ടാവാൻ വഴിയില്ല. അതുകൊണ്ട് സാധനങ്ങളുടെ നിരോധത്തിന്നുവേണ്ടി മൂന്നാമത് വേറെ സാധനങ്ങളെ സ്വീകരിക്കേണ്ടി

യിരിക്കുന്നു. അവയെ നിരോധിക്കുവാൻ നാലാമതും ചില സാധനങ്ങളെ സ്വീകരിക്കേണ്ടിയിരിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ പിന്നെയും പിന്നെയും സാധനങ്ങളുടെ ധാരയെ സ്വീകരിക്കുന്നപക്ഷം 'അനവസ്ഥ' എന്ന ദോഷം ഉണ്ടാകുന്നതാണ്.

ഇനി—പ്രയത്നത്തെ നിരോധിപ്പാൻ വേറെ സാധനം ആവശ്യമില്ല എന്ന രണ്ടാംപക്ഷം സ്വീകരിക്കുന്നതും ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ—സാധനമൊന്നുമില്ലാതെ പ്രയത്നത്തിന്റെ നിരോധം തന്നെ സംഭാവ്യമല്ല. പ്രയത്നം തന്നെത്താൻ നിരോധിക്കപ്പെടുന്നു എന്നു പറയുന്നതും ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ—തന്നെക്കൊണ്ടുതന്നെ തന്നെ നിരോധിക്കുക എന്നത് അത്യന്തവിരുദ്ധമാകുന്നു. ലോകത്തിൽ ഇതിന്നു് ഒരു ദൃഷ്ടാന്തവും ലഭിക്കുന്നതല്ല.

സമാധാനം:— ഉത്സാഹമാകുന്ന പ്രയത്നം എല്ലാ വൃത്തികളേയും നിരോധിച്ചുംകൊണ്ടു് തന്നെയും (താൻതന്നെ) നിരോധിക്കുന്നു. കതകച്ചൂർണ്ണം (തേററാമ്പരൽ പൊടി) വെള്ളത്തിലുള്ള കലക്കിനെ നിവത്തിച്ചു തന്നെത്താൻ അതും നിവത്തിച്ചുകാണുന്നു. അതിന്റെ നിവൃത്തിക്കുവേണ്ടി വേറെ ഒരു സാധനത്തിന്റേയും അപേക്ഷ അവിടെ ഇല്ല. അതുപോലെ ഉത്സാഹമാകുന്ന പ്രയത്നത്തിന്റെ നിരോധത്തിന്നു്വേണ്ടി മറെറാരു സാധനത്തിന്റെ അപേക്ഷയില്ല. അതുകൊണ്ടു് അനവസ്ഥാദോഷത്തിന്റേയോ ദൃഷ്ടവിരോധദോഷത്തിന്റേയോ പ്രാപ്തി ഇവിടെ ഇല്ല.

ഈ അസമ്പ്രജ്ഞാതസമാധിയുടെ സ്വരൂപത്തെ മററുള്ള ഗ്രന്ഥങ്ങളിലും പറഞ്ഞിട്ടുണ്ടു്:—

'മനസോ വൃത്തിശൂന്യസ്യ ബ്രഹ്മാകാരതയാ സ്ഥിതിഃ
അസമ്പ്രജ്ഞാതനാമാസൌ സമാധിരഭിധീയതേ'.

'പ്രശാന്ത വൃത്തികം ചിത്തം പരമാനന്ദദീപകം
അസമ്പ്രജ്ഞാതനാമാസൌ സമാധിർയ്യോഗിനാം പ്രിയഃ'

(അത്ഥം)—സവ്വവൃത്തികളേയും വിട്ട മനസ്സിന്റെ ബ്രഹ്മരൂപേണയുള്ള സ്ഥിതിയെ യോഗശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ അസമ്പ്രജ്ഞാതസമാധിയെന്നു പറയുന്നു.

മേൽപറഞ്ഞ അഭ്യാസംകൊണ്ടു് നിവത്തിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള സവ്വവൃത്തികളോടുംകൂടിയ പരമാനന്ദത്തിന്റെ പ്രകാശകമായ

ഷിത്തത്തെ യോഗികരംക്ക് പ്രിയപ്പെട്ട അസമ്പ്രജ്ഞസമാധി യെന്നു പറയുന്നു.

ഇനി അസമ്പ്രജ്ഞസമാധിക്കുള്ള മററു സാധനങ്ങളേയും പറയാം. ആ അസമ്പ്രജ്ഞാതസമാധി മുൻപറഞ്ഞ രീതിയിൽ കേവലം പരവൈരാഗ്യംകൊണ്ടുമാത്രമേ സാധിക്കുകയുള്ളൂ എന്നില്ല. ഈശ്വരപ്രണിധാനവും അതിന്നുള്ള സാധനമാകുന്നു.

യോഗസൂത്രം—'ഈശ്വരപ്രണിധാനാദ്വാ' അസമ്പ്രജ്ഞാത സമാധി മുൻപറഞ്ഞ ക്രമംകൊണ്ടും ഈശ്വരപ്രണിധാനംകൊണ്ടും പ്രാപിക്കത്തക്കതാണ്. ഇനി ആ ഈശ്വരപ്രണിധാനത്തിൻെറ സ്വരൂപത്തെ പറയേണ്ടതിലേയ്ക്കു് ഒന്നാമതായി ഈശ്വരൻെറ സ്വരൂപത്തെ പറയാം.

യോഗസൂത്രം—'ക്ലേശകർമ്മവിപാകാശയൈരപരാ—
മൃഷ്ടഃ പുരുഷവിശേഷ ഈശ്വരഃ'

(അർത്ഥം)—ക്ലേശം, കർമ്മം, വിപാകം, ആശയം ഇന്നാലുകൊണ്ടും അസംബദ്ധമായ പുരുഷവിശേഷത്തെ ഈശ്വരനെന്നു പറയുന്നു.

അതിൽ ക്ലേശം എന്നത് അവിദ്യ, അസ്മിത, രാഗം ദ്വേഷം, അഭിനിവേശം എന്നിങ്ങനെ അഞ്ചുവിധത്തിലാകുന്നു. ഈ അഞ്ചുവിധം ക്ലേശങ്ങളേയും ഒന്നാം പരിച്ഛേദത്തിൽ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്.

കർമ്മമെന്നത് ശുക്ലം, കൃഷ്ണം, മിശ്രം എന്നിങ്ങനെ മൂന്നുതരത്തിലാകുന്നു. ശാസ്ത്രത്തിൽ വിധിക്കപ്പെട്ട പുണ്യകർമ്മത്തെ ശുക്ലകർമ്മമെന്നും ശാസ്ത്രനിഷിദ്ധമായ പാപകർമ്മത്തെ കൃഷ്ണകർമ്മമെന്നും പുണ്യപാപമിശ്രിതമായ കർമ്മത്തെ മിശ്രകർമ്മമെന്നും പറയുന്നു. ഈ മൂന്നുകർമ്മങ്ങളും യോഗികളല്ലാത്ത സാധാരണന്മാർക്കുള്ളവയാകുന്നു. യോഗികരംക്ക് 'അശുക്ലകൃഷ്ണം' എന്ന നാലാമത് ഒരു കർമ്മമാണുള്ളത്. ഇത് പതഞ്ജലിഭഗവാൻ—

'കർമ്മാശുക്ലകൃഷ്ണം യോഗിന സ്ത്രിവിധ മിതരേഷാം'
എന്ന സൂത്രംകൊണ്ടു് പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു.

കർമ്മഫലത്തിൻെറ പേരാണ് വിപാകമെന്നത്. ആ വിപാകം ജാതി (ജന്മം), ആയുസ്സ്, ഭോഗം ഇങ്ങനെ മൂന്നു തരത്തിലാകുന്നു.

കർമ്മഫലത്തിന്റെ ഭോഗത്തിൽനിന്നുണ്ടാവുന്ന സംസ്കാരമാവുന്ന വാസനയെ ആശയമെന്നു പറയുന്നു.

ഇപ്പറഞ്ഞ ക്ലേശം മുതലായ നാലോടുകൂടി സംബന്ധിച്ചുനില്ക്കുന്നവനാകുന്നു ജീവൻ. ഈശ്വരൻ ഇവയോട് സംബന്ധിക്കുന്നില്ല. അവൻ സർവ്വജ്ഞനും സർവ്വശക്തിയുമാകുന്നു.

ഇനി ഈശ്വരപ്രണിധാനത്തിന്റെ സ്വരൂപത്തെ പറയാം—

യോഗസൂത്രം—'തസ്യ വാചകഃ പ്രണവഃ'.
'തജ്ജപസ്തദർത്ഥഭാവനം'.

(അർത്ഥം)—മേൽപറഞ്ഞ ഈശ്വരന്റെ വാചകമാകുന്ന പ്രണവശബ്ദം. ആ ഓങ്കാരമാകുന്ന പ്രണവത്തിന്റെ ജപവും മാണ്ഡൂക്യോപനിഷത്ത്, പഞ്ചീകരണം, വാർത്തികം മുതലായതിൽ പറഞ്ഞപ്രകാരം പ്രണവത്തിന്റെ അർത്ഥത്തെ ചിന്തിക്കുക എന്നതും ഈശ്വരപ്രണിധാനമാകുന്നു.

പ്രണവാർത്ഥത്തിന്റെ ചിന്തനയുടെ സ്വഭാവം ഒന്നാമത്തെ പരിച്ഛേദത്തിൽ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. മറ്റൊരു തരത്തിൽ അതിന്റെ അർത്ഥത്തെ ഇവിടെ പറയാം:—

'തദ്യോഽഹം സോഽസൌ യോഽസൌ സോഽഹം'

എന്ന ശ്രുതിയിൽ 'സഃ' എന്ന ശബ്ദംകൊണ്ട് പരമാത്മാവിനേയും 'അഹം' ശബ്ദംകൊണ്ട് പ്രത്യഗാത്മാവിനേയും പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. അതിൽ 'സഃ', 'അഹം' എന്ന രണ്ടു ശബ്ദങ്ങൾക്കും അന്യോന്യം സാമാനാധികരണ്യമുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് ആ രണ്ടു ശബ്ദങ്ങളും ബ്രഹ്മത്തിന്നും ആത്മാവിന്നുമുള്ള ഐക്യത്തെത്തന്നെയാണ് പറയുന്നത്. അതുകൊണ്ട് 'സോഽഹം' എന്ന വാക്യത്തിന്നു 'ഞാൻ പരമാത്മാവാകുന്നു' എന്ന ജീവബ്രഹ്മൈക്യമാകുന്ന അർത്ഥമുള്ളതുപോലെതന്നെ ഓങ്കാരമാകുന്ന പ്രണവത്തിന്നും ജീവബ്രഹ്മൈക്യംതന്നെയാണ് അർത്ഥം. എങ്ങനെയെന്നാൽ—'സോഽഹം' എന്ന വാക്യത്തിൽ വ്യാകരണരീത്യാ സകാരവും ഹകാരവും ലോപിച്ചാൽ ബാക്കിനില്ക്കുന്ന 'ഓ അം' എന്ന അക്ഷരങ്ങൾ പൂർവ്വരൂപമാകുന്ന സന്ധികൊണ്ട് 'ഓം' എന്ന ശബ്ദമായിത്തീരുന്നു. ഇത് ശാസ്ത്രസമ്മതമാണ്.

ശ്ലോകം—'സകാരം ച ഹകാരം ച ലോപയിത്വാ
പ്രയോജയേൽ

സന്ധിം ച പൂർവ്വരൂപാഖ്യം തതോ ƒ സൌ
പ്രണവേ ഭവേൽ'.

(അർത്ഥം)—സോ ƒ ഹം' എന്ന വാക്യത്തിലുള്ള സകാര ഹകാരങ്ങ ളെ ലോപിച്ചശേഷം പൂർവ്വരൂപമാകുന്ന സന്ധികൊണ്ട് 'ഓം' എന്ന പ്രണവം സിദ്ധമാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് 'സോ ƒ ഹം' ശബ്ദത്തെ പ്പോലെതന്നെ പ്രണവത്തിന്നും 'ഞാൻ പരമാത്മാവാകുന്നു' എന്നുത ന്നെ അർത്ഥം സിദ്ധമാണ്. ജീവബ്രഹ്മൈക്യമാകുന്ന പ്രണവാ ർത്ഥത്തെ ചിന്തനംചെയ്യുക എന്നതിനെ ഈശ്വരപ്രണിധാനമെന്ന് പറയുന്നു. ഇങ്ങനെയുള്ള ഈശ്വരപ്രണിധാനംകൊണ്ട് അധികാരി പുരുഷന്ന് ഈശ്വരാനുഗ്രഹമുണ്ടാകുന്നു. ഈശ്വരാനുഗ്രഹംകൊണ്ട് അവന്ന് അസമ്പ്രജ്ഞാതസമാധിയെ പ്രാപിക്കുവാൻ കഴിയുന്നതാ ണ്. അതുകൊണ്ട് പരവൈരാഗ്യത്തെപ്പോലെ ഈശ്വരപ്രണിധാ നവും അസമ്പ്രജ്ഞാതസമാധിക്ക് സാധനമാകുന്നു.

അഥവാ—അധികാരിപുരുഷൻ ഭൂമികാജയക്രമേണ സമാ ധിയെ അഭ്യസിക്കേണ്ടതാണ്. ആ ഭൂമികാജയത്തിന്റെ ക്രമം ശ്രുതിയിൽ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ശ്രുതി—

'യച്ഛേദ്വാങ്മനസീ പ്രാജ്ഞ—
സ്തദ്യച്ഛേജ്ജ്ഞാന ആത്മനി
ജ്ഞാനമാത്മനി മഹതി നിയച്ഛേ—
ത്തദ്യച്ഛേച്ഛാന്ത ആത്മനി'.

(അർത്ഥം)ലൌകികങ്ങളായും വൈദികങ്ങളായുമുള്ള എല്ലാ ശബ്ദങ്ങളു ടേയും ഉച്ചാരണകാരണമായ വാഗിന്ദ്രിയത്തെ മനസ്സിൽ ലയിപ്പി ക്കണം. അതായത്—വാക്ക് മുതലായ ഇന്ദ്രിയങ്ങളുടെ വ്യാപാര ങ്ങളെത്തള്ളി കേവലം മനോവ്യാപാരം മാത്രം ചെയ്തുകൊണ്ടിരി ക്കേണ്ടതാണ്. അങ്ങനെ ചെയ്തുകൊണ്ടിരിക്കുമ്പോഴും സമാധി യുടെ ഉൽപത്തികാലംവരെ പ്രണവമന്ത്രജപത്തെത്തള്ളരുത്. പ്ര ണവജപത്തെ ഒഴിച്ചുള്ള വാഗ്വ്യാപാരങ്ങളെ നിർത്തേണ്ടതാ ണെന്ന് അർത്ഥം. ഇങ്ങനെ ഗോമഹിഷങ്ങളുടെ മാതിരിച്ചെയ്യുന്ന വാക്കുകളുടെ സമ്യങ്നിരോധത്തെ പ്രഥമഭൂമികയെന്നു പറയുന്നു. ആ പ്രഥമഭൂമികയെ ജയിച്ചതിന്റെ ശേഷം മനോനിരോധമെന്ന രണ്ടാം ഭൂമികയിൽ പ്രയത്നിക്കേണ്ടതാണ്. അതായത്—സങ്കല്പ വികല്പാത്മകമാകുന്ന മനസ്സിനെ ജ്ഞാനാത്മാവിൽ ലയിപ്പിക്കേ ണ്ടതാണ്. ഞാൻ മനുഷ്യനാകുന്നു, ഞാൻ ബ്രാഹ്മണനാകുന്നു എന്ന

വിശേഷാഹങ്കാരത്തെ ഇവിടെ ജ്ഞാനാത്മാവ് എന്നു പറയുന്നു. ആ ജ്ഞാനാത്മമാത്രനായി സ്ഥിതിചെയ്യേണ്ടതാണെന്നു സാരം. ഇങ്ങനെ സങ്കല്പവികല്പങ്ങളെത്തള്ളി ബാലമൂകാദികളെപ്പോലെ ഇരിക്കുന്ന നിർമ്മനസ്സതയെ ദ്വിതീയഭൂമികയെന്നു പറയുന്നു. ആ ദ്വിതീയ ഭൂമികയേയും ജയിച്ചതിന്റെ ശേഷം വിശേഷാഹങ്കാര നിരോധമെന്ന മൂന്നാമത്തെ ഭൂമികയിൽ പ്രയത്നിക്കേണ്ടതാണ്. അതായത്— വിശേഷാഹങ്കാരത്തെ മഹദാത്മാവിൽ ലയിപ്പിക്കേണ്ടതാണ്. ഞാൻ മനുഷ്യനാണ്, ഞാൻ ബ്രാഹ്മണനാണ് എന്ന അഹങ്കാരത്തെത്തള്ളി അസ്മിതാമാത്രനായിരക്കേണ്ടതാണ്. ഇവിടെ അഹങ്കാരത്തിന്റെ സൂക്ഷ്മാവസ്ഥയെ 'അസ്മിത'യെന്നു പറയുന്നു. ഇതിനെത്തന്നെ മഹത്തത്വമെന്നും സൂക്ഷ്മാഹങ്കാരമെന്നും പറയും. ഇങ്ങനെ ഉദാസീനന്റെ മാതിരി വിശേഷാഹങ്കാരമില്ലാതിരിക്കുന്ന അവസ്ഥയെ തൃതീയഭൂമികയെന്നു പറയുന്നു. തൃതീയഭൂമികയെ ജയിച്ചതിന്റെ ശേഷം അസ്മിതാനിരോധമെന്ന ചതുർഭൂമികയിൽ പ്രയത്നിക്കേണ്ടതാണ്. അതായത്— ആ അസ്മിതയാകുന്ന മഹത്തത്വാത്മാവിനെ ഏകരസചൈതന്യമാകുന്ന ശാന്താത്മാവിൽ ലയിപ്പിക്കേണ്ടതാണ്. അസ്മിതയേയും തള്ളി കേവലചൈതന്യമാത്രമായിരിക്കേണ്ടതാണ്.

അന്യശ്രുതിയിൽ— മഹത്തത്വത്തിൽനിന്നു പരമായി ഒരവ്യക്തത്തേയും ആ അവ്യക്തത്തിൽനിന്നും പരനായി ഒരു ചൈതന്യപുരുഷനേയും പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതുകൊണ്ട് മഹത്തത്വത്തെ അവ്യക്തത്തിൽ ലയിപ്പിക്കുവാൻ പറയേണ്ടതായിരുന്നു എങ്കിലും കാരണത്തിൽ നിരുദ്ധമായ കാര്യം ലയത്തെ മാത്രം പ്രാപിക്കുന്നതുകൊണ്ട് അവ്യക്തമായ കാരണത്തിൽ മഹത്തത്വമാകുന്ന കാര്യത്തെ ലയിപ്പിച്ചതുകൊണ്ട് അവൻ നിദ്രയെയാണ് പ്രാപിക്കുന്നത്; നിരോധസമാധിയെയല്ല. അതുകൊണ്ട് അവ്യക്തത്തെ തള്ളി മഹത്തത്വത്തെ ചൈതന്യാത്മാവിൽ ലയിപ്പിക്കാൻ പറഞ്ഞിരിക്കുകയാണ്. ഇങ്ങനെ ചൈതന്യാത്മാവിൽ സർവ്വഥാചെയ്യുന്ന ചിത്തനിരോധത്തെത്തന്നെയാണ് അസമ്പ്രജ്ഞാത സമാധിയാകുന്ന ചതുർത്ഥഭൂമികയെന്ന് പറയുന്നത്. ഈ നാലു ഭൂമികകളിൽ പൂർവ്വപൂർവ്വഭൂമികകളെ ജയിച്ചതിന്റെ ശേഷം ഉത്തരോത്തരഭൂമികകളുടെ ജയക്രമം കൊണ്ടുള്ള സമാധിയുടെ അഭ്യാസംകൊണ്ട് അസമ്പ്രജ്ഞസമാധിയെ പ്രാപിക്കാം. ഇവിടെ മുമ്പുപറഞ്ഞ സമാധ്യഭ്യാസക്രമങ്ങളിൽ ഒരു അഭ്യാസക്രമംകൊണ്ടുള്ള അന്തഃകരണത്തിന്റെ അതിസൂക്ഷ്മതയുടെ സമ്പാദനത്തെയാണ് മനോനാശമെന്നു പറയുന്നത്.

കൂടാതെ—സൂക്ഷ്മമായ മനസ്സുകൊണ്ട് ഈ അധികാരിപുരുഷന്ന് ഒന്നാമതായി ത്വം പദത്തിന്റെ ലക്ഷ്യാർത്ഥമായ പ്രത്യഗാത്മാവിന്റെ സാക്ഷാൽകാരമുണ്ടാകുന്നു. അതിന്റെ ശേഷം തത്വമസി മുതലായ മഹാവാക്യംകൊണ്ട് 'അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി'യെന്ന പ്രത്യഗാത്മാവിന്റെ ബ്രഹ്മരൂപതത്തിന്റെ സാക്ഷാൽകാരവുമുണ്ടാകുന്നു. ഇപ്രകാരം സമാധിയുടെ അഭ്യാസവും ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരത്തിന്ന് സാക്ഷാൽകാരണമായിത്തീരുന്നു.

ശങ്ക :— ശ്രീവേദവ്യാസഭഗവാൻ,

'ഏതേന യോഗഃ പ്രത്യുക്ത' എന്ന സൂത്രംകൊണ്ട് സാംഖ്യശാസ്ത്രത്തെ ഖണ്ഡിച്ചതുപോലെത്തന്നെ യോഗശാസ്ത്രത്തേയും ഖണ്ഡിച്ചതായിപ്പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. മേൽപറഞ്ഞ സമാധിയുടെ അഭ്യാസക്രമം യോഗശാസ്ത്രത്തിൽ പറഞ്ഞിട്ടുള്ളതാണ്. അതുകൊണ്ട് സമാധ്യഭ്യാസം ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരത്തിന്ന് സാധനമായി സ്വീകരിച്ചാൽ ശ്രീ വ്യാസസൂത്രത്തിന്ന് വിരോധം വരും.

സമാധാനം :— സാംഖ്യശാസ്ത്രത്തിൽ പറഞ്ഞതുപോലെ യോഗശാസ്ത്രത്തിലും പറഞ്ഞിട്ടുള്ള അചേതനമായ പ്രധാനം തന്നെയാണ് മഹത്തത്വാദി ക്രമേണ ജഗത്തിന്നു കാരണമായിട്ടുള്ളതെന്ന പ്രധാന കാരണവാദത്തെ വേദാന്തസിദ്ധാന്തത്തിൽ സ്വീകരിച്ചിട്ടില്ല. അതുകൊണ്ട് പ്രധാന കാരണവാദത്തെ ഖണ്ഡിക്കുകയെന്ന അഭിപ്രായത്താൽ മാത്രമാണ് സൂത്രകാരൻ യോഗശാസ്ത്രത്തെ ഖണ്ഡിച്ചിട്ടുള്ളത്. നിരോധസമാധിയാകുന്ന യോഗത്തെ ഖണ്ഡിക്കണമെന്ന അഭിപ്രായത്തിൽ യോഗശാസ്ത്രത്തെ ഖണ്ഡിച്ചിട്ടില്ല. എന്തെന്നാൽ—വേദാന്തസിദ്ധാന്തത്തിലും ചിത്തനിരോധം ചെയ്യാത്ത വിക്ഷിപ്തചിത്തന്നു് ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരമുണ്ടാകുന്നതല്ല എന്നുതന്നെയാണ് അഭിപ്രായം. അതുകൊണ്ട് ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരത്തിന്നുവേണ്ടി ചിത്തനിരോധം അവശ്യമപേക്ഷിതമാകുന്നു. കൂടാതെ—

'സമാധ്യഭാവാച്ച'
'അപി സംരാധനേ പ്രത്യക്ഷാനുമാനാഭ്യാം'
'നിദിധ്യാസിതവ്യഃ'
'തമേവ ധീരോവിജ്ഞായ പ്രജ്ഞാം കുർവ്വീത ബ്രാഹ്മണഃ'
'ധ്യാനേ നാത്മനി പശ്യന്തി'

'ധ്യാനയോഗേന സംപശ്യ—

ന്നാത്മന്യാത്മാന മാത്മനാ' ഇത്യാദി സൂത്രശ്രുതിസ്മൃതി വചനങ്ങളെക്കൊണ്ടും ചിത്തനിരോധമാകുന്ന യോഗത്തെ ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരത്തിന്ന് സാധനമായി സിദ്ധാന്തിച്ചിട്ടുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് മഹാവാക്യജന്യമായ ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരത്തിൻെറ ഉൽപത്തിയിൽ സമാധ്യഭ്യാസം അവശ്യം അപേക്ഷിതമാകുന്നു.

ശങ്ക:— സമാധിയെ ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരത്തിന്നു് സാധനമായി സ്വീകരിക്കുന്നപക്ഷം സമാധിയില്ലാത്തവക്ക് ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരമുണ്ടാകുവാൻ പാടില്ല. വാസിഷ്ഠം മുതലായ ഗ്രന്ഥങ്ങളിൽ ജനകാദികൾക്കു് സമാധിയില്ലാതെതന്നെ കേവലം സിദ്ധഗീതാശ്രവണംകൊണ്ട് ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരമുണ്ടായതായിപ്പറഞ്ഞു കാണുന്നു. അതെല്ലാം അസംഗതമായേക്കും.

സമാധാനം:— കേവലം സമാധികൊണ്ടുമാത്രമേ ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരമുണ്ടാകയുള്ളു എന്നു നിയമമില്ല. വിവേകംകൊണ്ടും ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരമുണ്ടാകുന്നതാണ്. ഇവിടെ വിവേകമെന്നതിന്നു് അന്തഃകരണത്തേയും അന്തഃകരണവൃത്തികളേയും പ്രകാശിപ്പിക്കുന്ന ത്വംപദലക്ഷ്യാർത്ഥമാകുന്ന പ്രത്യക് സാക്ഷിയെ അന്നമയാദി പഞ്ചകോശങ്ങളിൽനിന്നു് വേറെയാണെന്നു നിശ്ചയിക്കുക എന്നാണ് അർത്ഥം. ഈ വിവേകംകൊണ്ട് അധികാരിപുരുഷന്നു് തത്വമസ്യാദി വാക്യങ്ങളിൽനിന്നു് 'അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി'യെന്ന ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരം അവശ്യമുണ്ടാകുന്നതാണ്. അതുകൊണ്ട് സമാധിയെപ്പോലെ വിചാരമാകുന്ന വിവേകവും ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരത്തിന്നു് കാരണമാകുന്നു.

ഇതിൻെറ താല്പര്യമിതാണ്:—

ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരത്തിൻെറ അധികാരികൾ രണ്ടുതരത്തിലുണ്ട്. അതിൽ ഒന്നു് ബഹുവ്യാകുലചിത്തനും മറേറത് അവ്യാകുലചിത്തനും ആകുന്നു. ഒന്നാമത് നിരോധസമാധിയുടെ അഭ്യാസംകൊണ്ടുമാത്രമേ ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരമുണ്ടാകയുള്ളു. രണ്ടാമന്ന് സമാധ്യഭ്യാസമില്ലാതെതന്നെ വിചാരമാത്രംകൊണ്ട് ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരമുണ്ടാകുന്നതാണ്. ഇത് ഗ്രന്ഥാന്തരസമ്മതമാണ്—

'അവ്യാകുലധിയാം മോഹമാത്രേണാച്ഛാദിതാത്മനാം
സാംഖ്യനാമാ വിചാരോഽയം മുഖ്യോ ഝടിതി സിദ്ധിദഃ'

(അർത്ഥം)—ആരുടെ ബുദ്ധി അവ്യാകുലവും ആത്മാവ് അജ്ഞാന ലേശംകൊണ്ട് ആവൃതവുമായിരിക്കുന്നു അവക്ക് സാംഖ്യമെന്നു പേരുള്ള വിചാരംതന്നെയാണ് ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരത്തിന്നു മുഖ്യ മായ സാധനം. എന്തെന്നാൽ—ആ സാംഖ്യവിചാരം അധികാരിപു രുഷനെ സമാധ്യഭ്യാസത്തേക്കാൾ വേഗത്തിൽ ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാ രത്തിലെത്തിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ സമാധിയും വിചാരമാകുന്ന വിവേ കവും അധികാരിഭേദേന സാധകങ്ങളാകയാൽ (വാക്യകല്പന) ബ്രഹ്മ സാക്ഷാൽകാരത്തിന്നു സാധകങ്ങൾതന്നെയാകുന്നു. അതുകൊണ്ടു സമാധിയില്ലാതെ വിചാരമാത്രംകൊണ്ടും ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരം പ്രാപിക്കാമെന്നുപറഞ്ഞ വചനങ്ങൾക്കും സമാധിയെക്കൊണ്ട് ബ്ര ഹ്മസാക്ഷാൽകാരം പ്രാപിക്കാം എന്നു പറഞ്ഞ വചനങ്ങൾക്കു. അന്യോന്യവിരോധമില്ലെന്നു് അറിയേണ്ടതാണ്. മേൽപറഞ്ഞ അ ധികാരികളുടെ ഭേദംവഴിക്ക് അവ രണ്ടും സാക്ഷാൽകാരസാധനങ്ങ ളാണെന്നു് പറഞ്ഞത് സാർത്ഥകങ്ങൾതന്നെ എന്നർത്ഥം.

ശ്രീ വസിഷ്ഠഭഗവാൻ ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:—

ശ്ലോകം—'ദ്വൗ ക്രമൗ ചിത്തനാശസ്യ യോഗോ ജ്ഞാനം ച രാഘവ
യോഗാസ്തദ്വൃത്തിരോധോഹി ജ്ഞാനം സമ്യഗവേക്ഷണം
അസാധ്യഃ കസ്യചിദ്യോഗഃ കസ്യചിജ്ജ്ഞാന നിശ്ചയഃ
പ്രകാരൗ ദ്വൗ തതോ ദേവോ ജഗാദ പരമേശ്വരഃ'

(അർത്ഥം)—ഹേ രാഘവ! ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരത്തിന്നു ഉപയോ ഗിയായ ചിത്തസൂക്ഷ്മതയെ സമ്പാദിക്കുകയെന്ന ചിത്തനാശത്തിന്നു യോഗമെന്നും വിവേകമെന്നും രണ്ടു സാധനങ്ങളുണ്ട്. അവയിൽ എല്ലാ ചിത്തവൃത്തികളുടേയും നിരോധത്തെ യോഗമെന്നും അന്നമയം മുതലായ പഞ്ചകോശങ്ങളിൽനിന്നു് പ്രത്യഗാത്മാവിനെ വേർതി രിച്ചറിയുക എന്നതിനെ വിവേകമെന്നും പറയുന്നു. ഈ രണ്ടുപായ ങ്ങളിൽ ചിലക്ക് യോഗം കഠിനമായും വിവേകം സുഗമമായും ഭവി ക്കുന്നു. ചിലക്ക് വിവേകം കഠിനമായും യോഗം സുഗമമായും തീ രുന്നു. അതുകൊണ്ട് ശ്രീ ഭഗവാൻ അധികാരിഭേദേന സാധനങ്ങളെ രണ്ടുവിധത്തിലായി ഗീതയിൽ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. അതിലെ മൂന്നാ മത്തെ അധ്യായത്തിൽ 'ഇന്ദ്രിയാണി പരാണ്യാഹുഃ' എന്നു തുടങ്ങി 'കാമരൂപം ദുരാസദം' എന്നതുവരെ വിവേകമാകുന്ന ഉപായത്തേയും ആറാമധ്യായത്തിൽ യോഗമാകുന്ന ഉപായത്തേയും അഞ്ചാമധ്യായ ത്തിൽ 'യൽ സാംഖ്യൈഃ പ്രാപ്യതേ സ്ഥാനം തദ്യോഗൈരപി

ഗമ്യതേ' ഇത്യാദി വചനംകൊണ്ട് വിവേകമാകുന്ന സാംഖ്യവിചാരത്തേയും യോഗത്തേയും ഒരേ ഫലത്തിന്റെ പ്രത്യേക സാധനങ്ങളായും പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു.

ശങ്ക:— യോഗാഭ്യാസംകൊണ്ട് സാധ്യമായ മനോനാശത്തെ ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരത്തിന്നു് കാരണമായി സ്വീകരിക്കുന്ന പക്ഷം മനോനാശംകൊണ്ട് ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരമുണ്ടായതിന്റെ ശേഷം ജ്ഞാനി സകല ബന്ധങ്ങളേയും നിവൎത്തിച്ച് കൃതകൃത്യനായിത്തീരുന്നു. ഇങ്ങനെയുള്ള ജ്ഞാനിക്ക് പിന്നെ വാസനാക്ഷയം മുതലായവയുടെ അഭ്യാസത്തെ ചെയ്യുന്നതുകൊണ്ട് എന്താണ് പ്രയോജനമുള്ളത്. ഒന്നുമില്ലെന്നു സാരം.

സമാധാനം:— യോഗാഭ്യാസം വഴിയായി മഹാവാക്യംകൊണ്ട് ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരം സിദ്ധിച്ച തത്വജ്ഞാനി ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരത്തിന്നുശേഷം തത്വജ്ഞാനം, വാസനാക്ഷയം, മനോനാശം ഇവയെ അഭ്യസിക്കേണ്ടതായിട്ടില്ല. എന്നാൽ വിവേകം വഴിയായി മഹാവാക്യംകൊണ്ട് ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരം സിദ്ധിച്ചവൻ തൽസാക്ഷാൽകാരത്തിന്നുശേഷവും പ്രാരബ്ധഭോഗംകൊണ്ട് വന്നുചാടുന്ന കൎത്തൃത്വഭോക്തൃത്വാദിബന്ധങ്ങളുടെ പ്രതീതിയെ നിവൎത്തിപ്പാൻവേണ്ടി തത്വജ്ഞാനം, വാസനാക്ഷയം, മനോനാശം എന്നിവയുടെ അഭ്യാസത്തെ അവശ്യം ചെയ്യേണ്ടതാണ്. ഈ മൂന്നിന്റേയും അഭ്യാസംകൊണ്ടു മാത്രമാണ് ജീവന്മുക്തി സിദ്ധിക്കേണ്ടത്. അതുകൊണ്ട് തത്വജ്ഞാനം, വാസനാക്ഷയം, മനോനാശം ഇവ മൂന്നും ജീവന്മുക്തിക്കുള്ള സാധനങ്ങളാണെന്ന് സിദ്ധമായി. ഇത്രയും പറഞ്ഞതുകൊണ്ട്, സാധനങ്ങളില്ലായ്കയാൽ ജീവന്മുക്തിയില്ലെന്നു പറഞ്ഞ വാദിയുടെ അഭിപ്രായത്തെ ഖണ്ഡിച്ചുകഴിഞ്ഞു.

ഇനി ജീവന്മുക്തിയുടെ പ്രയോജനത്തെപ്പറയാം:—

1. ജ്ഞാനരക്ഷ, 2. തപസ്സ്, 3. വിസംവാദാഭാവം, 4. ദുഃഖനിവൃത്തി, 5. സുഖാവിൎഭാവം എന്നിങ്ങനെ ജീവന്മുക്തിക്ക് അഞ്ചു പ്രയോജനമുണ്ട്. ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരം സിദ്ധിച്ച തത്വജ്ഞാനിക്കു പിന്നെ സംശയമോ വിപൎയ്യയമോ ഇല്ലാതിരിക്കുക എന്നതിനെ ജ്ഞാനരക്ഷ എന്നു പറയുന്നു. ഈ ജ്ഞാനരക്ഷ ജീവന്മുക്തിയുടെ അഭ്യാസംകൊണ്ടു മാത്രമുണ്ടാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് ജ്ഞാനരക്ഷ ജീവന്മുക്തിയുടെ പ്രയോജനമാകുന്നു.

ശങ്ക:— വേദാന്തശാസ്ത്രമാകുന്ന പ്രമാണംകൊണ്ട് ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരമുണ്ടായ പുരുഷന്ന് തൽസാക്ഷാൽകാരാനന്തരം സംശയമോ വിപര്യയമോ ഉണ്ടാകുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ട് ജ്ഞാനരക്ഷയാകുന്ന ജീവന്മുക്തിയുടെ ഈ പ്രയോജനം സംഭാവ്യമേയല്ല.

സമാധാനം ;— ശാസ്ത്രപ്രമാണത്തിൽ കുശലനായ മുഖ്യാധികാരിക്ക് ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരാനന്തരം സംശയവിപര്യയങ്ങൾ സംഭവിക്കുന്നില്ലെങ്കിലും മററുള്ള അധികാരികൾക്ക് ചില കാരണവശേന സംശയവിപര്യയങ്ങൾ ഉണ്ടാകുന്നതാണ്. സംശയവിപര്യയഭാവനകൾക്ക് ഭ്രാന്തന്മാരുടെ വചനങ്ങൾ കാരണമാകുന്നു. അതിനെത്തന്നെ അല്പമൊന്നു വിവരിക്കാം :—

''ഞാൻ ബ്രഹ്മജ്ഞനാണെന്നു് അഭിമാനിക്കുന്ന പുരുഷന്മാരിലും അജ്ഞാനികളുടെ മാതിരി ഞാൻ മനുഷ്യനാണ്, ബ്രാഹ്മണനാണ് എന്നും മററുമുള്ള വ്യവഹാരവും രാഗദ്വേഷാദികളും കണ്ടുവരുന്നു. ഇവക്ക് വേദാന്തശ്രവണംകൊണ്ട് ബ്രഹ്മത്തിൻെറ അപരോക്ഷസാക്ഷാൽകാരം സിദ്ധിച്ചിട്ടുണ്ടെങ്കിൽ രാഗദ്വേഷാദികൾ ഉണ്ടാവാൻ തരമില്ല. അതുകൊണ്ട് ഇവന്നു് ശ്രവണാദികളാൽ ആപാതജ്ഞാനം മാത്രമേ ഉണ്ടായിട്ടുള്ളൂ''. എന്നു ചില ഭ്രാന്തന്മാർ പറയുന്നതുകേട്ട് അവ്യുൽപന്നന്മാരായ അധികാരികൾക്ക് സ്വസാക്ഷാൽകാരത്തിൽതന്നെ സംശയവിപര്യയങ്ങൾ ഉണ്ടാകുന്നു.

ചില ഭ്രാന്തന്മാർ ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:—

'വേദാന്തശ്രവണാദികളെക്കൊണ്ട് അപരോക്ഷ ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരം മരണപര്യന്തമുണ്ടാകുന്നതല്ല. വേദാന്തവാക്യംകൊണ്ട് പരോക്ഷജ്ഞാനം മാത്രമേ ഉണ്ടാകുന്നുള്ളൂ എന്തെന്നാൽ—അവനിൽ പരോക്ഷജ്ഞാനത്തിൻെറ ലക്ഷണം മാത്രമേ കാണ്മാനുള്ളൂ. അപരോക്ഷജ്ഞാനത്തിൻെറ ഒരു ലക്ഷണവും കാണ്മാനില്ല. അഥവാ—ഇക്കാലത്തുതന്നെ ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരമുണ്ടാകുന്നപക്ഷം, ആ സാക്ഷാൽകാരംകൊണ്ട് ആവരണസഹിതമായ അജ്ഞാനം നിവൎത്തിക്കുകയാൽ ജ്ഞാനിക്കും ഈശ്വരനെപ്പോലെ സൎവ്വജ്ഞത്വാദിഗുണങ്ങൾ ഉണ്ടാകേണ്ടതാണ്. എന്തെന്നാൽ—ശ്രീ ശുകൻ, ശ്രീ സനകൻ മുതലായ പുരാണപുരുഷന്മാരിൽ ഈശ്വരനെപ്പോലെ സൎവ്വജ്ഞത്വാദിധൎമ്മങ്ങൾ ഉള്ളതായി ശാസ്ത്രത്തിൽ പറഞ്ഞുകാണു

ന്നു. സർവ്വജ്ഞത്വം മുതലായവ തപസ്സിൻേറയോ യോഗത്തിൻേറയോ ഫലമാകുന്നു. ജ്ഞാനത്തിൻെറ ഫലമല്ല. ശ്രീ ശുകസനകാദിജ്ഞാനികൾ തപസ്സും യോഗവുമുള്ളവരാകയാൽ സർവ്വജ്ഞത്വാദിഗുണങ്ങൾ അവർക്ക് സിദ്ധിച്ചുവെന്നേയുള്ളൂ. ആധുനികജ്ഞാനികൾ തപസ്സും യോഗവുമില്ലായ്കകൊണ്ട് സർവ്വജ്ഞത്വാദിധർമ്മങ്ങളില്ല എന്നു് ചിലർ പറയുന്നതും ശരിയല്ല. എന്തെന്നാൽ—തപസ്സും യോഗവുമുള്ള പുരുഷന്നു മാത്രമേ ആത്മജ്ഞാനമുണ്ടാകയുള്ളൂ. അവയില്ലാത്തവർക്ക് ആത്മജ്ഞാനമുണ്ടാകുന്നതല്ല. അതുകൊണ്ട് ഇക്കാലത്ത് ശ്രവണാദികളെക്കൊണ്ടുണ്ടാകുന്ന ജ്ഞാനം ആപാതജ്ഞാനം മാത്രമാണ്. അജ്ഞാനത്തെ നിവർത്തിപ്പാൻ സാമർത്ഥ്യമില്ലാത്ത ജ്ഞാനത്തെ ആപാതജ്ഞാനമെന്നു പറയുന്നു'. ഇങ്ങനെ ഭ്രാന്തമൂർഖ ലോകങ്ങളുടെ വാക്കുകേട്ട് അവ്യുൽപന്നനായ അധികാരിക്ക് തനിക്ക് സിദ്ധിച്ച സാക്ഷാൽകാരത്തിൽ സംശയവിപര്യയങ്ങൾ ഉണ്ടാകുന്നു. എന്നാൽ—ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരാനന്തരം മുൻപറഞ്ഞ പ്രകാരം ജീവന്മുക്തിയെ അഭ്യസിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുമ്പോൾ ആ ഭ്രാന്തന്മാരോടുകൂടി സംസർഗ്ഗിക്കുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് അവർക്ക് സംശയവിപര്യയങ്ങൾ ഉണ്ടാകുന്നതുമല്ല. ഇതുതന്നെയാണ് ജ്ഞാനത്തിൻെറ രക്ഷ. അതുകൊണ്ട് ജ്ഞാനരക്ഷ ജീവന്മുക്തിയുടെ പ്രയോജനംതന്നെയാകുന്നു.

നമ്മെപ്പോലെ അകൃതോപാസ്തികളായ പുരുഷന്മാർക്ക് ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരത്തിന്നുശേഷം മേൽപറഞ്ഞ കാരണംകൊണ്ട് സംശയാദികളുണ്ടാകുന്നതിൽ എന്താണ് ആശ്ചര്യം? പൂർവ്വികന്മാരായ ശ്രീ ശുകൻ, ശ്രീ രാമചന്ദ്രൻ, നിദാഘൻ, ഭഗീരഥൻ മുതലായവർക്കുകൂടി അപരോക്ഷജ്ഞാനാനന്തരം സംശയാദികളുണ്ടായിരുന്നുപോൽ.

ശ്രീ ശുകദേവൻ ഒന്നാമതായി തൻെറ വിവേകംകൊണ്ടുതന്നെ ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരം സമ്പാദിച്ചതിൻെറശേഷം ആ ജ്ഞാനത്തിൽ സംശയിച്ചു തൻെറ പിതാവായ ശ്രീ വ്യാസഭഗവാനോട് ആത്മതത്ത്വത്തെപ്പററി ചോദിക്കുകയുണ്ടായി. സ്വപിതാവിൽനിന്നു തത്ത്വോപദേശം സിദ്ധിച്ചിട്ടും സംശയം തീർന്നില്ല. അതു മനസ്സിലാക്കി ശ്രീ വ്യാസഭഗവാൻതന്നെ തൻെറ പുത്രനായ ശ്രീ ശുകദേവനെ ജനകമഹാരാജാവിൻെറ അടുക്കലേക്ക് അയച്ചു. അദ്ദേഹത്തിൻെറ ഉപദേശംകൊണ്ടു്, ശ്രീ ശുകദേവൻ തനിക്കുണ്ടായ സംശയങ്ങ

ളെല്ലാം നിവർത്തിച്ച് നിർവ്വികല്പസമാധിയെ പ്രാപിച്ച മുക്തനായി ത്തീന്നു. ഈ കഥ വാസിഷ്ഠരാമായണത്തിൽ പ്രസിദ്ധമാണ്. നിദാഘാദികളുടെ കഥ പുരാണങ്ങളിൽനിന്നു് അറിയുവാൻ കഴിയും.

ശങ്ക:— ജ്ഞാനിക്ക് സംശയവും വിപര്യയവും ഇരുന്നുകൊള്ളട്ടെ. അതുകൊണ്ട് അവന്നു് എന്തു ഹാനിയാണുണ്ടാവുക?

സമാധാനം:— അജ്ഞാനം മോക്ഷത്തിന്നു് പ്രതിബന്ധക മാകുമ്പോലെ സംശയവിപര്യയങ്ങളും പ്രതിബന്ധകങ്ങളാണെന്നു് ഗീതയിലും പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്:—

'അജ്ഞശ്ചാശ്രദ്ദധാനശ്ച സംശയാത്മാ വിനശ്യതി' എന്നു്. അതുകൊണ്ട് ജ്ഞാനി ജീവന്മുക്തിയുടെ അഭ്യാസംകൊണ്ട് സംശ യവിപര്യയങ്ങളെ അവശ്യം നിവർത്തിക്കേണ്ടതാണ്.

ശങ്ക:— സംശയവിപരീതഭാവനകളില്ലാത്ത ദൃഢമായ അ പരോക്ഷജ്ഞാനം സിദ്ധിച്ചവനും വ്യവഹാരബാഹുല്യംകൊണ്ട് മുൻപറഞ്ഞ ജീവന്മുക്തിയെ അഭ്യസിക്കാത്തവനുമായ പുരുഷന്നു് മോക്ഷം സിദ്ധക്കുമോ ഇല്ലയോ? മോക്ഷം സിദ്ധിക്കും എന്ന ഒന്നാംപക്ഷം സ്വീകരിക്കുന്നതായാൽ ജീവന്മുക്തിയുടെ അഭ്യാസം നിരർത്ഥകമാകും. എന്തെന്നാൽ—മോക്ഷത്തേക്കാൾ അധികമായ ഒരു പദാർത്ഥം ആർക്കുംതന്നെ സിദ്ധിക്കേണ്ടതായിട്ടില്ല. ആ മോ ക്ഷം ആത്മജ്ഞാനംകൊണ്ടുതന്നെ ലഭിച്ചിരിക്കയാൽ ജീവന്മു ക്തിയുടെ അഭ്യാസം അനാവശ്യംതന്നെ.

രണ്ടാമത്തെ പക്ഷം സ്വീകരിക്കുന്നപക്ഷം ആത്മജ്ഞാ നംകൊണ്ടു മോക്ഷപ്രാപ്തിയുണ്ടാകുമെന്നു് പറഞ്ഞിട്ടുള്ള ശ്രുതി, സ്മൃ തി മുതലായ ശാസ്ത്രങ്ങൾക്ക് വിരോധവും വരും.

സമാധാനം:— ദൃഢമായ അപരോക്ഷജ്ഞാനമുള്ളവന്നു് അവശ്യം മോക്ഷം സിദ്ധിക്കുന്നതാണ്. എങ്കിലും ജീവന്മുക്തിയുടെ അഭ്യാസമില്ലാതിരുന്നാൽ ദൃഷ്ടസുഖം അവന്നുണ്ടാകുന്നില്ല. അതു കൊണ്ട് ദൃഷ്ടസുഖത്തിൻെറ ലാഭത്തിന്നുവേണ്ടി ജ്ഞാനിയും ജീവ ന്മുക്തിയെ അഭ്യസിക്കേണ്ടതാണ്. അതായത്—ജീവന്മുക്തിയുടെ അഭ്യാസത്തിൻെറ ഫലം ദൃഷ്ടസുഖം മാത്രമാണ്. ജീവന്മുക്തന്നും

ഭൂമികയുടെ താരതമ്യംകൊണ്ടു് ദൃഷ്ടസുഖത്തിന്റേയും താരതമ്യമുണ്ടാകുന്നതാണു്.

ശ്രുതി:— 'ആത്മക്രീഡ ആത്മരതിഃ ക്രിയാവാ—
നേഷ ബ്രഹ്മവിദാം വരിഷ്ഠഃ'

(അർത്ഥം)—ആത്മാവിൽ അപരോക്ഷാനുഭവക്രീഡ ചെയ്യുന്നവനെ ആത്മക്രീഡനെന്നു പറയുന്നു. അതായതു്—'അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി' എന്ന അപരോക്ഷജ്ഞാനത്തോടുകൂടിയ ജ്ഞാനിയെ ആത്മക്രീഡനെന്നു പറയുന്നു. ഈ ആത്മക്രീഡനെ ശാസ്ത്രത്തിൽ ബ്രഹ്മവിത്തെന്നു് പറയുന്നു.

ആത്മാവിൽ വിജാതീയവൃത്തികളുടെ തിരസ്കാരപൂർവ്വകമായ സാക്ഷാൽകാരമാകുന്ന രതിയോടുകൂടിയവനെ ആത്മരതിയെന്നു പറയുന്നു. അതായതു്—ആത്മാനന്ദത്തെ നിരന്തരം അപരോക്ഷമായി അനുഭവിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്നവനെ ആത്മരതിയെന്നു പറയുന്നു. ഈ ആത്മരതിയെ ശാസ്ത്രത്തിൽ 'ബ്രഹ്മവിദ്വരൻ' എന്നു പറയുന്നു.

ഇവിടെ 'ക്രിയ' എന്ന പദത്തിന്നു് ബ്രഹ്മധ്യാനമെന്നു പേർ. ബ്രഹ്മധ്യാനമുള്ളവനെ ക്രിയാവാനെന്നു പറയുന്നു. അതായതു്—ബ്രഹ്മാത്മൈക്യത്തിൽ സമാധിയോടുകൂടിയവനെ ക്രിയാവാനെന്നു പറയുന്നു. ഈ ക്രിയാവാനെ ശാസ്ത്രത്തിൽ 'ബ്രഹ്മവിദ്വരീയാൻ' എന്നു പറയുന്നു. ഈ ബ്രഹ്മവിദ്വരീയാൻ തന്നെത്താൻ സമാധിയിൽനിന്നു് ഉത്ഥാനംചെയ്യുന്നില്ല. അന്യന്മാരുടെ പ്രേരണകൊണ്ടു മാത്രമാണു് ഉത്ഥാനം ചെയ്യുന്നതു്.

തന്നെത്താനോ പരപ്രേരണകൊണ്ടോ സമാധിയിൽനിന്നു് ഉത്ഥാനംചെയ്യാത്ത ജ്ഞാനിയെ 'ബ്രഹ്മവിദ്വരിഷ്ഠൻ' എന്നു പറയുന്നു.

ഈ ശ്രുതിയിൽ പറഞ്ഞ ബ്രഹ്മവിൽ, ബ്രഹ്മവിദ്വരൻ, ബ്രഹ്മവിദ്വരീയാൻ, ബ്രഹ്മവിദ്വരിഷ്ഠൻ എന്ന ജ്ഞാനികളെ ശ്രീ വസിഷ്ഠഭഗവാൻ ജ്ഞാനത്തിന്റെ സപ്തഭൂമികളിൽ ചതുർത്ഥഭൂമിമുതൽക്കൊണ്ടു് ക്രമേണ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. ആ സപ്തഭൂമികൾ താഴെ പറയാം:—

ശ്ലോകം— 'ജ്ഞാനഭൂമിഃ ശുഭേച്ഛാ സ്യാൽ പ്രഥമാ സമുദാഹൃതാ
വിചാരണാ ദ്വിതീയാ സ്യാ ത്തൃതീയാ തനുമാനസാ

സത്വാപത്തിശ്ചതുർത്ഥീ സ്യാത്തതോഽസംസക്തി നാമികാ
പദാർത്ഥാഭാവിനീ ഷഷ്ഠീ സപ്തമീ തുര്യ്യഗാ സ്മൃതാ'.

(അർത്ഥം)—1. ശുഭേച്ഛ, 2. വിചാരണ, 3. തനുമാനസാ, 4. സത്വാപത്തി, 5. അസംസക്തി, 6. പദാർത്ഥാഭാവിനി, 7. തുര്യ്യഗ എന്നീ ഏഴു ജ്ഞാനഭൂമികളാകുന്നു. ഈ ഏഴു ഭൂമികളിൽ ശുഭേച്ഛയെ ശ്രവണമെന്നും വിചാരണയെ മനനമെന്നും തനുമാനസയെ നിദിധ്യാസനമെന്നും അറിയേണ്ടതാണ്. ഇവയുടെ സ്വരൂപത്തെ ദ്വിതീയപരിച്ഛേദത്തിൽ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ഈ മൂന്നു ഭൂമികളും സാധനങ്ങളാകുന്നു. സത്വാപത്തിയെന്ന നാലാംഭൂമിയിൽ ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരമുണ്ടാകുന്നു. ഇതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് നാലാമത്തെ ഭൂമിയിലിരിക്കുന്നവനെ ബ്രഹ്മവിത്തെന്നു പറയുന്നത്. അഞ്ചാമത്തെ ഭൂമി മുതലായവയിലിരിക്കുന്ന ജ്ഞാനിക്ക് ചിത്തവിശ്രാന്തിയുടെ താരതമ്യത്തെ അനുസരിച്ച് ദൃഷ്ടസുഖത്തിൻെറയും താരതമ്യമുണ്ടാകുന്നു. അവരിൽ ബ്രഹ്മവിദ്വരൻ, ബ്രഹ്മവിദ്വരീയാൻ, ബ്രഹ്മവിദ്വരിഷ്ഠൻ എന്നീ അഞ്ചും ആറും ഏഴും ഭൂമികളിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നവരെ ജീവന്മുക്തന്മാരെന്നു പറയുന്നു.

'ഭൂയശ്ചാന്തേ വിശ്വമായാനിവൃത്തിഃ'.
'ജ്ഞാനേന തു തദജ്ഞാനം യേഷാം നാശിതമാത്മനഃ'

ഇത്യാദി ശ്രുതിസ്മൃതിവചനങ്ങൾ 'അഹം ബ്രഹ്മാസ്മി' എന്ന ബ്രഹ്മജ്ഞാനംകൊണ്ട് അജ്ഞാനത്തിന്നു നിവൃത്തിയുണ്ടാകുമെന്നും,

'ബ്രഹ്മവിൽ ബ്രഹ്മൈവ ഭവതി',
'ബ്രഹ്മവിദാപ്നോതി പരം'
'ജ്ഞാനീ ത്വാത്മൈവ മേ മതം' ഇത്യാദി വചനങ്ങൾ ബ്രഹ്മജ്ഞാനംകൊണ്ട് ബ്രഹ്മഭാവപ്രാപ്തിയുണ്ടാകുമെന്നും പറയുന്നു. അജ്ഞാനനിവൃത്തിയോടുകൂടിയ ബ്രഹ്മഭാവപ്രാപ്തിതന്നെയാണ് മോക്ഷം. ആ മോക്ഷം ബ്രഹ്മവിൽ മുതലായ നാലുപേക്കും തുല്യംതന്നെയാണ്. അല്പമാത്രം വൈഷമ്യം മോക്ഷബുദ്ധിയിൽ അവക്കില്ല. എന്നാൽ ദൃഷ്ടസുഖത്തിൻെറ താരതമ്യം അവക്കുണ്ടുതാനും. ഇത് വൃദ്ധസമ്മതവുമാണ്.

'താരതമ്യേന സർവ്വേഷാം ചതുർണ്ണാം സുഖമുത്തമം
തുല്യാ ചതുർണ്ണാം മുക്തിഃ സ്യാ ദൃഷ്ടസൌഖ്യം വിശിഷ്യതേ'

(അർത്ഥം)—ബ്രഹ്മവിൽ മുതലായ നാലുപേക്കും സുഖം താരതമ്യേ

യുണ്ട്. അവക്ക് മുക്തി തുല്യമാകുന്നു. മുക്തിയിൽ ഒട്ടുംതന്നെ ഭേദമില്ല. എന്നാൽ ദൃഷ്ടസുഖത്തിൽ ഭേദമുണ്ടുതാനും.

ഇനി ജീവന്മുക്തിയുടെ രണ്ടാമത്തെ പ്രയോജനമാകുന്ന തപസ്സിനെ നിരൂപണം ചെയ്യാം.—ചിത്തത്തിന്റെ ഏകാഗ്രതയ്ക്ക് തപസ്സെന്നു പേർ. ഈ തപസ്സിന്റെ സ്വരൂപത്തെ സ്മൃതി ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:—

'മനസശ്ചേന്ദ്രിയാണാം ച ഹ്യൈകാഗ്ര്യം പരമം തപഃ
സ ജ്യായഃ സർവ്വധർമ്മേഭ്യഃ സ ധർമ്മഃ പരമുച്യതേ'.

(അർത്ഥം)—മനസ്സിന്നും ചക്ഷുസ്സ് മുതലായ ഇന്ദ്രിയങ്ങൾക്കുമുള്ള ഏകാഗ്രതയ്ക്കുതന്നെ പരമമായ തപസ്സെന്നു് പേരാകുന്നു. യോഗജ്ഞന്മാരായ പുരുഷന്മാർ ഈ ചിത്തൈകാഗ്രതയാകുന്ന ധർമ്മത്തെ അഗ്നിഹോത്രം മുതലായ എല്ലാ ധർമ്മങ്ങളേക്കാളും ശ്രേഷ്ഠമാണെന്നു പറയുന്നു. ഈ ഏകാഗ്രതയാകുന്ന യോഗത്തെ ശ്രീ ഭഗവാൻ സർവ്വധർമ്മങ്ങളേക്കാൾ ശ്രേഷ്ഠമാണെന്നു് പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു:—

'തപസ്വിഭ്യോ*f*ധികോ യോഗീ ജ്ഞാനിഭ്യോ*f*പി മതോ*f*ധികഃ
കർമ്മിഭ്യശ്ചാധികോ യോഗീ തസ്മാദ്യോഗീ ഭവാർജ്ജുന!'

ശങ്ക:— പ്രാരബ്ധകർമ്മഭോഗത്തെക്കൊണ്ട് വിക്ഷിപ്തചിത്തനായ ജ്ഞാനിക്ക് ചിത്തൈകാഗ്രതയെന്ന തപസ്സ് എങ്ങനെ സംഭവിക്കും?

സമാധാനം:— ചതുർത്ഥഭൂമിയിലുള്ള ജ്ഞാനിക്കും പ്രപഞ്ചമിഥ്യാത്വത്തിന്റേയും ചൈതന്യാത്മസത്യത്തിന്റേയും നിശ്ചയം കൊണ്ട് ചിത്തൈകാഗ്രതയുണ്ടാകുന്നതാണ്. എങ്കിലും ജ്ഞാനിക്ക് പ്രാരബ്ധകർമ്മത്തിന്റെ ഭോഗാവസരത്തിൽ ബാധിതാനുവൃത്തി വഴിയ്ക്ക് നാമരൂപാത്മകമായ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ പ്രതീതിയുണ്ടാകുന്നു. അതുകൊണ്ട് ജ്ഞാനിക്ക് നിരങ്കുശമായ ചിത്തൈകാഗ്രതയുണ്ടാകുന്നില്ല. എന്നാൽ ജീവന്മുക്തന്നു് യോഗാഭ്യാസംകൊണ്ട് മനസ്സു നശിക്കുകയാൽ ഒരു വൃത്തിയുടേയും ഉൽപത്തിയുണ്ടാകുന്നതല്ല. തൽഫലമായി ചിത്തൈകാഗ്രതയുണ്ടാവുകയും ചെയ്യുന്നു. നിരങ്കുശമായ ചിത്തൈകാഗ്രതയാകുന്ന തപസ്സുതന്നെയാണ് ജീവന്മുക്തിയുടെ പ്രയോജനം.

ശങ്ക:— ജീവന്മുക്തന്മാരുടെ തപസ്സ് എന്തിന്നുപയുക്തമാണ്?

സമാധാനം:— ജീവന്മുക്തന്മാരുടെ തപസ്സ് ലോകസംഗ്രഹത്തിന്നുള്ളതാകുന്നു. ഇവിടെ ലോകസംഗ്രഹമെന്നതിന്ന് താൻ സദാചാരത്തെ പ്രവർത്തിച്ചുംകൊണ്ട് ലോകങ്ങളെ സദാചാരത്തിൽ പ്രവർത്തിപ്പിക്കുകയെന്ന് അർത്ഥമാണ്. ഇങ്ങനെയുള്ള ലോകസംഗ്രഹത്തിന്നുവേണ്ടിത്തന്നെയാണ് ജ്ഞാനികളുടെ തപസ്സ് മുതലായവ. ഇത് ഭഗവൽഗീതയിലും പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്:—

'ലോകസംഗ്രഹമേവാപി സംപശ്യൻ കർത്തുമർഹസി' എന്ന്.

ഈ ലോകസംഗ്രഹത്തിൻെറ അധികാരികൾ ശിഷ്യൻ, ഭക്തൻ, തടസ്ഥൻ എന്നിങ്ങനെ മൂന്നുവിധത്തിലാകുന്നു. ശാസ്ത്രപ്രതിപാദിതമായ സന്മാർഗ്ഗത്തിൽ വർത്തിക്കുന്നവനെ ശിഷ്യനെന്നു പറയുന്നു. ആ ശിഷ്യൻ ബ്രഹ്മജ്ഞനായ ഗുരുവിൻെറ ഉപദേശത്തിന്നനുസരിച്ച് വേദാന്തശാസ്ത്രശ്രവണാദികൊണ്ട് പ്രത്യഗഭിന്ന ബ്രഹ്മത്തെ സാക്ഷാൽകരിച്ചു മോക്ഷത്തെ പ്രാപിക്കുന്നു.

ശ്രുതി:— 'ആചാര്യവാൻ പുരുഷോ വേദ, തസ്യ
താവദേവ ചിരം യാവന്ന വിമോക്ഷ്യേ/ഥ
സമ്പത്സ്യേ'.

(അർത്ഥം) — ബ്രഹ്മജ്ഞനായ ആചാര്യനെ ശരണം പ്രാപിച്ച ശിഷ്യൻ ബ്രഹ്മത്തെ സാക്ഷാൽകരിക്കുന്നു. ജ്ഞാനിക്ക് ഭോഗംകൊണ്ട് പ്രാരബ്ധകർമ്മം തീരുന്നതുവരെ മാത്രമേ വിദേഹമോക്ഷത്തിൽ വിളംബമുള്ളൂ. പ്രാരബ്ധകർമ്മം തീർന്ന ഉടൻ അവൻ വിദേഹമുക്തിയെ പ്രാപിക്കുന്നു എന്നു സാരം.

ജീവന്മുക്തൻെറ ഭക്തനും ആ ജ്ഞാനിയുടെ പൂജനം, അർച്ചനം, മുതലായവയെക്കൊണ്ടും അന്നപാനവസ്ത്രാദിപദാർത്ഥങ്ങളെ അവർക്ക് ദാനംചെയ്യുന്നതുകൊണ്ടും അഭീഷ്ടപദാർത്ഥങ്ങളെ പ്രാപിക്കുന്നു.

ശ്രുതി:—'യം യം ലോകം മനസാ സംവിഭാതി
വിശുദ്ധസത്വഃ കാമയതേ യാംശ്ച കാമാൻ
തം തം ലോകം ജയതേ താംശ്ച കാമാൻ
തസ്മാദാത്മജ്ഞം ഹ്യർച്ചയേദ് ഭൂതികാമഃ'

(അത്ഥം)— ശ്രദ്ധാഭക്തിയോടുകൂടിയ ശുദ്ധാന്തഃകരണംകൊണ്ട് ജ്ഞാനികളുടെ പൂജനം മുതലായവ ചെയ്തുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ഭക്തൻ ഏതേതു ലോകങ്ങളേയും ഏതേതു പദാത്ഥങ്ങളേയും പ്രാപിക്കുവാൻ ആഗ്രഹിക്കുന്നുവോ അവൻ അതാത് ലോകത്തേയും അതാത് പദാത്ഥങ്ങളേയും പ്രാപിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് ഐശ്വയ്യത്തെ ആഗ്രഹിക്കുന്നവൻ ശ്രദ്ധാഭക്തികളോടുകൂടി ബ്രഹ്മജ്ഞനായ പുരുഷനെ പൂജിക്കേണ്ടതാകുന്നു.

സ്മൃതിയും ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:—

'യദ്യേകോ ബ്രഹ്മവിദ് ഭുങ്ക്തേ ജഗത്തൃപ്യതേഽഖിലം
തസ്മാദ് ബ്രഹ്മവിദേ ദേയം യദ്യസ്തി വസ്തു കിഞ്ചന'.

(അർത്ഥം)—ഒരു ബ്രഹ്മജ്ഞാനി കഴിക്കുന്ന അന്നംകൊണ്ട് ലോകങ്ങൾ മുഴുവൻ തൃപ്തങ്ങളാകുന്നു. അതായത്—സകല ലോകങ്ങളേയും തൃപ്തിപ്പെടുത്തിയതുകൊണ്ടുള്ള പുണ്യം ഒരു ബ്രഹ്മജ്ഞനെ ഭോജനം കഴിപ്പിച്ച പുരുഷന്ന് ഉണ്ടാകുന്നതാണ്. അതുകൊണ്ട് അന്നം, വസ്ത്രം, മുതലായ വസ്തുക്കളെല്ലാം ബ്രഹ്മജ്ഞാനിക്കുതന്നെ ദാനം ചെയ്യേണ്ടതാകുന്നു.

ഇതു വേറെ സ്മൃതിയിലും പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്:—

'യൽഫലം ലഭതേ മാത്ത്യഃ കോടിബ്രാഹ്മണ ഭോജനൈഃ
തൽഫലം സമവാപ്നോതി ജ്ഞാനിനം യസ്തു ഭോജയേൽ
ജ്ഞാനിഭ്യോ ദീയതേ യച്ച തൽകോടിഗുണിതം ഭവേൽ'.

(അത്ഥം)— കോടി ബ്രാഹ്മണരെ ഭോജനംചെയ്യിച്ചാൽ ഉണ്ടാകുന്ന ഫലം ഒരു ജ്ഞാനിയെ ഭുജിപ്പിച്ചാൽ ഉണ്ടാകുന്നതാണ്. ജ്ഞാനിക്ക് എന്തെങ്കിലും ഒന്നു കൊടുത്താൽ അത് കോടി സംഖ്യ അധികരിച്ചു ഫലിക്കുന്നതാണ്.

ഇത്യാദ്യനേക ശ്രുതിസ്മൃതിവചനങ്ങൾ ജ്ഞാനിയുടെ സേവനംകൊണ്ട് അഭീഷ്ടസിദ്ധിയുണ്ടാകുമെന്ന് പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. കൂടാതെ—തടസ്ഥപുരുഷൻ സന്മാഗ്ഗവത്തിയെന്നും അസന്മാഗ്ഗവത്തിയെന്നും രണ്ടു തരത്തിലാകുന്നു. അവരിൽ സന്മാഗ്ഗവത്തിയായ തടസ്ഥപുരുഷൻ ജീവന്മുക്തന്റെ സദാചാരത്തെ കണ്ടിട്ട് താനും സദാചാരത്തെ അനുസരിക്കുന്നു. ശ്രീ ഭഗവത്ഗീത ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:—

'യദ്യദാചരതി ശ്രേഷ്ഠസ്തത്തദേവേതരോ ജനഃ
സ യൽപ്രമാണം കുരുതേ ലോകസ്തദനുവർത്തതേ'.

അസന്മാർഗ്ഗവർത്തിയായ തടസ്ഥൻ ജീവന്മുക്തന്റെ കടാക്ഷമാത്രംകൊണ്ട് സർവ്വപാപശൂന്യനായിത്തീരുന്നു.

സ്മൃതി :—'യസ്യാനുഭാവപര്യന്താബുദ്ധിസ്തത്വേ പ്രവർത്തതേ
തദ്ദൃഷ്ടിഗോചരാസ്സർവ്വേ മുച്യന്തേ സർവ്വകില്ബിഷൈഃ'

(അർത്ഥം)—'അഹംബ്രഹ്മാസ്മി'യെന്ന അപരോക്ഷാനുഭവംവരെ പ്രത്യഗാത്മാവിൽ പ്രവർത്തിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന ബുദ്ധി (ജ്ഞാനം) ഉള്ളവന്റെ ദൃഷ്ടിക്ക് വിഷയങ്ങളായ എല്ലാവരും എല്ലാവിധ പാപങ്ങളിൽനിന്നു് മുക്തന്മാരായിത്തീരുന്നു.

അതുപോലെതന്നെ ആ ജീവന്മുക്തനെ ദ്വേഷിക്കുകയോ നിന്ദിക്കുകയോ ചെയ്യുന്ന ദുഷ്ടന്മാർ അവന്റെ പാപത്തെയും എടുക്കുന്നു.

ശ്രുതി:— 'തസ്യ പുത്രാ ദായമുപയന്തി
സുഹൃദഃ സാധുകൃത്യം ദ്വിഷന്തഃ പാപകൃത്യം'.

(അർത്ഥം)—ആ ജ്ഞാനിയുടെ ധനം മുതലായ പദാർത്ഥങ്ങളെ പുത്രന്മാരും പുണ്യകർമ്മങ്ങളെ ശുശ്രൂഷചെയ്യുന്ന സുഹൃത്തുക്കളും പാപകർമ്മങ്ങളെ ദ്വേഷിക്കുകയോ നിസ്സരിക്കുകയോ ചെയ്യുന്ന ദുഷ്ടന്മാരും സ്വീകരിക്കുന്നു. ഇപ്രകാരം ജീവന്മുക്തന്റെ തപസ്സ് ലോകസംഗ്രഹത്തിന്നായി തീരുന്നു.

ഇനി ജീവന്മുക്തിയുടെ വിസംവാദാഭാവമെന്ന മൂന്നാമത്തെ പ്രയോജനത്തെപ്പറയാം.—

ജീവന്മുക്തൻ സമാധിയിൽനിന്നു് ഉണർന്നിരിക്കുമ്പോൾ ദുഷ്ടജനങ്ങൾ ചെയ്യുന്ന നിന്ദാദികളെ കേൾക്കുകയും പാഷണ്ഡന്മാർ, ക്രൂരന്മാർ, നിഷ്ഠുരന്മാർ മുതലായവരെ കാണുകതന്നെ ചെയ്താലും അവന്നു് രാഗാദിവൃത്തികൾ ഉണ്ടാകുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് തന്നെ നിസ്സരിക്കുന്ന ദുഷ്ടന്മാരോടുള്ള കലഹമാകുന്ന വിസംവാദം ജീവന്മുക്തന്നുണ്ടാകുന്നതല്ല. ജീവന്മുക്തിയെ അഭ്യസിക്കാത്തവന്നു് ദുഷ്ടന്മാരോട് എന്നും കലഹിക്കേണ്ടതായി വരും. അതുകൊണ്ട് വിസംവാദാഭാവം ജീവന്മുക്തിയുടെ ഒരു പ്രയോജനമാകുന്നു. വൃദ്ധന്മാരിങ്ങനെ പറയുന്നു:—

'ജ്ഞാത്വാ സദാ തത്വനിഷ്ഠാനനുമോദാമഹേ വയം
അനുശോചാമഹേ ചാന്യാൻ ന ഭ്രാന്തൈർവ്വിവദാമഹേ'.

(അർത്ഥം)—എല്ലാ സമയവും തത്വനിഷ്ഠയിൽതന്നെ സ്ഥിതന്മാരായ പുരുഷന്മാരെ കണ്ടുംകൊണ്ടു് ഞങ്ങൾ ആനന്ദത്തെ പ്രാപിക്കുന്നു. തത്വനിഷ്ഠയില്ലാത്ത പുരുഷന്മാരെക്കണ്ടു് ഞങ്ങൾ വ്യസനിക്കുന്നു. ആ ഭ്രാന്തന്മാരോടു് വിവാദം ചെയ്യുന്നില്ല. ആ വിസംവാദാഭാവമാകുന്നു ജീവന്മുക്തിയുടെ മൂന്നാമത്തെ പ്രയോജനം.

ഇനി ദുഃഖനിവൃത്തിയെന്ന നാലാമത്ത പ്രയോജനത്തെപ്പറയാം.—

ഐഹികദുഃഖനിവൃത്തിയെന്നും പാരലൌകിക ദുഃഖനിവൃത്തിയെന്നും ദുഃഖനിവൃത്തി രണ്ടു തരത്തിലാകുന്നു. ആത്മജ്ഞാനം കൊണ്ടു് അജ്ഞാനത്തിന്റെ നിവൃത്തി വന്നതുകൊണ്ടും യോഗാഭ്യാസംകൊണ്ടു് സർവ്വവൃത്തികളുടേയും നിരോധം വന്നതുകൊണ്ടും ജീവന്മുക്തന്റെ ചിത്തം കേവലം ആത്മാകാരമായിത്തന്നെ തീരുന്നു; അന്യാകാരമാകുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടു് പ്രാരബ്ധത്തെ അനുഭവിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുമ്പോഴും ജീവന്മുക്തനു് ദുഃഖത്തിന്റെ പ്രതീതിയുണ്ടാകുന്നില്ല. എല്ലാ ദുഃഖങ്ങളുടെയും നിവൃത്തിയാണുണ്ടാകുന്നതു്. ഈ ദുഃഖനിവൃത്തിയേയാണു് ഐഹികദുഃഖനിവൃത്തിയെന്നു് പറയുന്നതും. ഇതിനെ ശ്രുതിയിൽ ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:—

'ആത്മാനം ചേദ്വിജാനീയാദയമസ്മീതി പൂരുഷഃ
കിമിച്ഛൻ കസ്യ കാമായ ശരീര മനുസംജ്വരേൽ'.

ആത്മജ്ഞാനംകൊണ്ടു് അജ്ഞാനം നിവർത്തിച്ചാൽ സഞ്ചിതങ്ങളായ എല്ലാ കർമ്മങ്ങളും നശിക്കുന്നു. ആത്മജ്ഞാനത്തിന്റെ പ്രഭാവംകൊണ്ടു് ജ്ഞാനിയെ ആഗാമികർമ്മങ്ങൾ സ്പർശിക്കുകകൂടിച്ചെയ്യുന്നില്ല. അജ്ഞാനസഹിതമായ കർമ്മമാണു് പാരലൌകികദുഃഖത്തിനുള്ള കാരണം. അതു നശിക്കുമ്പോൾ ജീവന്മുക്തനു് എല്ലാ പാരലൌകികദുഃഖങ്ങളുടേയും നിവൃത്തിയുണ്ടാകുന്നു.

ശ്രുതി:— 'ഏതം ഹ വാവ ന തപതി കി മഹം
സാധുനാ കരവം പാപമകരവം'.

(അർത്ഥം)—ഞാൻ നല്ല കർമ്മങ്ങളൊന്നും ചെയ്തിട്ടില്ലേ; പാപകർമ്മങ്ങൾ ചെയ്തുവോ? എന്നിങ്ങനെയുള്ള ചിന്തയാകുന്ന അഗ്നി അജ്ഞാനികളെ തപിപ്പിക്കുമ്പോലെ ജീവന്മുക്തനെ തപിപ്പിക്കുന്നില്ല.

ചതുർത്ഥഭൂമിയിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്ന ജ്ഞാനിക്കും ദുഃഖനിവൃത്തിയുണ്ടെങ്കിലും പ്രാരബ്ധഭോഗാവസരത്തിൽ ബാധിതാനുവൃത്തിരൂപേണ 'ഞാൻ സുഖിയാണ്, ദുഃഖിയാണ്' എന്ന അനുഭവം അവനുണ്ട്. അതുകൊണ്ടുതന്നെ ആ ജ്ഞാനിയുടെ ദുഃഖനിവൃത്തി സുരക്ഷിതമാകുന്നില്ല. ജീവന്മുക്തനു് യോഗാഭ്യാസത്താൽ സകലവൃത്തികളേയും നിരോധിക്കുവാൻ കഴിയുന്നതുകൊണ്ട് ദുഃഖനിവൃത്തിയെ സുരക്ഷിതമാക്കുവാൻ സാധിക്കുന്നു. അതായത്—ജീവന്മുക്തനു് ഒരു കാലത്തും ദുഃഖത്തിൻെറ പ്രതീതിയുണ്ടാകുന്നില്ല. അതുകൊണ്ട് ദുഃഖനിവൃത്തിയെന്നതും ജീവന്മുക്തിയുടെ പ്രയോജനം ആകുന്നു.

ഇനി സുഖാവിർഭാവമെന്ന അഞ്ചാമത്തെ പ്രയോജനത്തെ പ്പറ .

ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരംകൊണ്ടും യോഗാഭ്യാസംകൊണ്ടും ജീവന്മുക്തൻെറ അജ്ഞാനവും അജ്ഞാനകൃതമായ ആവരണവും വ്യവഹാരമാകുന്ന വിക്ഷേപവും നിവർത്തിക്കുന്നു. അജ്ഞാനകൃതമായ ആവരണവും വ്യവഹാരമാകുന്ന വിക്ഷേപവും ബ്രഹ്മാനന്ദാനുഭവത്തിന്നു് പ്രതിബന്ധങ്ങളാകുന്നു. ഈ പ്രതിബന്ധങ്ങൾ നിവർത്തിക്കുമ്പോൾ ജീവന്മുക്തന്നുണ്ടാകുന്ന പരിപൂർണ്ണബ്രഹ്മാനന്ദത്തിൻെറ നിരന്തരാനുഭവത്തെ സുഖാവിർഭാവമെന്നു പറയുന്നു.

ശ്രുതി:— 'സമാധിനിർധൂതമലസ്യ ചേതസോ
നിവേശിതസ്യാത്മനി യത്സുഖം ഭവേൽ
ന ശക്യതേ വർണ്ണയിതും ഗിരാ തദാ
സ്വയം തദന്തഃകരണേന ഗൃഹ്യതേ'.

(അർത്ഥം)—സമാധികൊണ്ട് രാഗദ്വേഷാദിമലങ്ങൾ നീങ്ങിയതും കേവലാത്മാവിൽ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നതുമായ ചിത്തത്തിന്നു് സമാധികാലത്തിൽ സിദ്ധിക്കുന്ന സുഖത്തെ വർണ്ണിക്കുവാൻ വാക്കുകൊണ്ടു കഴിയുന്നില്ല. അന്തഃകരണം അതിനെ തന്നെത്താൻ ഗ്രഹിക്കുക മാത്രമേ ചെയ്യുന്നുള്ളൂ.

അതുകൊണ്ട് ഈ സുഖാവിർഭാവവും ജീവന്മുക്തിയുടെ ഒരു പ്രയോജനമാകുന്നു.

ഇങ്ങനെ അഞ്ചു പ്രയോജനങ്ങളും സിദ്ധങ്ങളായിരിക്കേ, പ്രയോജനമില്ലാത്തതുകൊണ്ട് ജീവന്മുക്തിയില്ലെന്നു് പറയുന്നതു്

വെറുതെതന്നെ. സ്വരൂപലക്ഷണം, പ്രമാണം, സാധനം, അധികാരി, ഫലം എന്നീ അഞ്ചിനേയും നിരൂപണം ചെയ്യുകൊണ്ട് വിദേഹമുക്തി, ജീവന്മുക്തി എന്ന രണ്ടു പ്രകാരത്തിലുള്ള മുക്തികളെ ഈ ചതുർത്ഥപരിച്ഛേദത്തിൽ നിരൂപണം ചെയ്തിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ട് നമുക്ക് ഈ അർത്ഥം സിദ്ധിച്ചു. ബ്രഹ്മജ്ഞനായ ജീവന്മുക്തൻ ഭോഗംകൊണ്ട് പ്രാരബ്ധകർമ്മത്തെ നശിപ്പിച്ചതിൻെറശേഷം വർത്തമാനശരീരം നശിക്കുമ്പോൾ അഖണ്ഡൈകരസബ്രഹ്മാനന്ദരൂപേണ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നു. ആ ബ്രഹ്മജ്ഞാനിക്ക് പുനരുത്ഥാനമില്ല.

ശ്രുതി:— 'ന തസ്യ പ്രാണാ ഉൽക്രാമന്ത്യത്രൈവ
സമവലീയന്തേ ബ്രഹ്മൈവ സൻ
ബ്രഹ്മാപ്യേതി ബ്രഹ്മവിദ് ബ്രഹ്മൈവ ഭവതി'.

(അർത്ഥം)—ജ്ഞാനിയുടെ പ്രാണൻ അതായത് ലിംഗശരീരം മരണകാലത്തിൽ ഈ ശരീരത്തിൽനിന്ന് ഉദ്ഗമിക്കുന്നില്ല. പ്രത്യഗാത്മാവിൽത്തന്നെ ലയത്തെ പ്രാപിക്കുന്നു. അജ്ഞാനിയുടെ ലിംഗശരീരം ഈ ശരീരനാശാനന്തരം കർമ്മഫലങ്ങളെ അനുഭവിക്കുവാൻ വേണ്ടി പരലോകത്തെ പ്രാപിക്കുന്നതുപോലെ ജ്ഞാനിയുടെ ലിംഗശരീരം പരലോകത്തെ പ്രാപിക്കുന്നില്ല. എന്തെന്നാൽ—ജ്ഞാനിയുടെ പ്രാരബ്ധകർമ്മം ഭോഗംകൊണ്ടും സഞ്ചിതകർമ്മം ജ്ഞാനംകൊണ്ടും നശിച്ചിരിക്കുന്നു. ആഗാമികർമ്മം ജ്ഞാനപ്രഭാവംകൊണ്ട് അവനെ സ്പർശിക്കുകകൂടിച്ചെയ്യുന്നില്ല. അജ്ഞാനവും ആത്മജ്ഞാനംകൊണ്ട് ഇല്ലാതായിരിക്കുന്നു. അജ്ഞാനം, സഞ്ചിതകർമ്മങ്ങൾ മുതലായവയാണ് പുനർജ്ജന്മത്തിന്ന് ഹേതുക്കൾ. കാരണം നശിച്ചിരിക്കെ ജ്ഞാനിയുടെ ലിംഗശരീരം പിന്നെ ജനിക്കുവാൻവേണ്ടി ഈ ശരീരത്തിൽനിന്ന് പുറത്തേയ്ക്കുപോകുന്നില്ല. ഈ പ്രത്യഗാത്മാവിൽതന്നെ ലയിക്കുന്നതാണ്. കൂടാതെ—ജ്ഞാനി ജീവിതാവസ്ഥയിൽതന്നെ ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരംകൊണ്ട് അജ്ഞാനത്തെ നിവർത്തിച്ച് ബ്രഹ്മമായിത്തീർന്ന് പ്രാരബ്ധകർമ്മാവസാനത്തിൽ ബ്രഹ്മരൂപേണ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നു.

'ബ്രഹ്മവിദ് ബ്രഹ്മൈവ ഭവതി' (ബ്രഹ്മജ്ഞൻ ബ്രഹ്മംതന്നെയാകുന്നു) എന്ന് ശ്രുതിയിൽ കാണുന്നു.

ഇതിന്നുംപുറമേ—ആത്മജ്ഞാനത്തിൻെറ ഫലം മോക്ഷമാണെന്ന് വിഷ്ണുപുരാണത്തിലും പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്:—

'വിഭേദജനകേ ƒജ്ഞാനേ നാശമാത്യന്തികം ഗതേ
ആത്മനോ ബ്രഹ്മണോ ഭേദമസന്തം കഃ കരിഷ്യതി
തദ്ഭാവ ഭാവമാപന്ന സ്സതോƒസൌ പരമാത്മനഃ
ഭവത്യഭേദോ ഭേദശ്ച തസ്യാജ്ഞാനകൃതോ ഭവേൽ'.

(അർത്ഥം)—ജീവാത്മപരമാത്മാക്കൾക്ക് ഭേദത്തെ കല്പിച്ചുണ്ടാകുന്ന അജ്ഞാനം ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരംകൊണ്ട് അത്യന്തം നശിച്ചശേഷം ഒരുക ലത്തുമില്ലാത്ത ഭേദത്തെ ആർ സ്വീകരിക്കും? ആരും സ്വീകരിക്കുകയില്ല എന്നർത്ഥം. ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരംകൊണ്ട് ബ്രഹ്മഭാവത്തെ പ്രാപിച്ച ജീവാത്മാവ് ബ്രഹ്മത്തിൽനിന്ന് ഒരിക്കലും ഭിന്നമല്ല. ജീവപരന്മാർക്കുള്ള ഭേദപ്രതീതി അജ്ഞാനംകൊണ്ടുണ്ടായതാണ്. അജ്ഞാനം നശിക്കുമ്പോൾ ഭേദവും താനേ നശിക്കും.

അതുകൊണ്ട് ജ്ഞാനി എന്നും അഖണ്ഡൈകരസബ്രഹ്മരൂപേണ സ്ഥിതിചെയ്യുന്നു. ഇപ്പറഞ്ഞ ഫലം ശ്രീ വ്യാസഭഗവാനും,

'അസ്മിനസ്യ ച തദ്യോഗം ശാസ്തി' എന്ന സൂത്രംകൊണ്ട് പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു. (ഈ ബ്രഹ്മജ്ഞന്ന് ബ്രഹ്മത്തോട് ഐക്യം ശ്രുതിയിൽ പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്).

ശ്രുതി:— 'യദാ ഹ്യേവൈഷ ഏതസ്മിന്ന ദൃശ്യേƒനാ—
ത്മ്യേƒനിരുക്തേƒനിലയനേƒഭയം പ്രതിഷ്ഠാം
വിന്ദതേƒഥ സോƒഭയം ഗതോ ഭവതി'.

(അർത്ഥം)—സാധനചതുഷ്ടയസമ്പന്നനായ അധികാരി എപ്പോൾ സ്ഥൂലസൂക്ഷ്മകാരണ ശരീരങ്ങളിൽനിന്ന് വിലക്ഷണനായി നിത്യാപരോക്ഷമായ പ്രത്യഗാത്മാവിൽ അഭയമായ പ്രതിഷ്ഠയെ പ്രാപിക്കുന്നുവോ അപ്പോൾ അവൻ അഖണ്ഡൈകരസബ്രഹ്മഭാവത്തെ പ്രാപിക്കുന്നു. അതായത്—'അഹംബ്രഹ്മാസ്മി', 'തത്വമസി' ഇത്യാദി മഹാവാക്യജന്യമായ അപരോക്ഷജ്ഞാനംകൊണ്ട് അജ്ഞാന നിവൃത്തിപൂർവ്വകമായ ബ്രഹ്മഭാവമാകുന്ന മോക്ഷത്തെ പ്രാപിക്കുന്നു. മുക്തൻ പുനരാവൃത്തിശൂന്യനാകുന്നു. പിന്നെ ജനിക്കുന്നില്ല.

ശ്രുതി:— 'ന സ പുനരാവർത്തതേ'.

(അർത്ഥം)—ആ മുക്തൻ പിന്നെ ജനിക്കുന്നില്ല.

ശ്രീമദ് ഭഗവദ്ഗീത:—

'തദ്ബുദ്ധ യസ്തദാത്മാന
സ്തന്നിഷ്ഠാസ്തൽപരായണാഃ
ഗച്ഛന്ത്യപുനരാവൃത്തിം
ജ്ഞാനനിർധൂതകല്മഷാഃ'

(അർത്ഥം)—പരമാത്മാവിൽതന്നെ ബുദ്ധിയും മനസ്സും നിഷ്ഠയും ഉള്ളവനും പരമാത്മാവിനെത്തന്നെ പരമസ്ഥാനമായി ഉറപ്പിച്ചവനും ആത്മജ്ഞാനംകൊണ്ട് പാപങ്ങളാകുന്ന എല്ലാ കല്മഷങ്ങളേയും നശിപ്പിച്ചവനുമായ ജ്ഞാനി പുനർജ്ജന്മത്തെ പ്രാപിക്കുന്നില്ല. പിന്നീട് ജനിക്കുന്നില്ല എന്നു് സാരം.

കൂടാതെ—'അനാവൃത്തിഃ ശബ്ദാൽ' എന്ന സൂത്രംകൊണ്ട് ശ്രീ വ്യാസഭഗവാനും ഈ അർത്ഥത്തെ പറഞ്ഞിരിക്കുന്നു.

(അർത്ഥം)—തത്വജ്ഞനായ പുരുഷന്നു് പുനർജ്ജന്മത്തിൻേറയും മരണത്തിൻേറയും നിവൃത്തിയാകുന്ന അനാവൃത്തിതന്നെയുണ്ടാകുന്നു. എന്തെന്നാൽ—ശ്രുതിസ്മൃതികളാകുന്ന ശാസ്ത്രങ്ങൾ ഇതിനെ സമ്മതിച്ചു പറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. ഏതു് പുരുഷന്നു് ശ്രവണാദികളെക്കൊണ്ട് ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരമുണ്ടായോ ആ പുരുഷന്നു് ബ്രഹ്മഭാവമാകുന്ന മോക്ഷം സിദ്ധിക്കുന്നുവെന്നു് സാരം.

ശ്രുതി:—'യദാ സർവ്വേ പ്രമുച്യന്തേ കാമാ യേഽസ്യ ഹൃദി സ്ഥിതാഃ
അഥമർത്ത്യോഽമൃതോ ഭവത്യത്ര ബ്രഹ്മസമശ്നുതേ'.

കൂടാതെ—നിഷ്കാമമായി ഉപാസനചെയ്ത് ബ്രഹ്മലോകത്തെ പ്രാപിച്ചവൻ അവിടെത്തന്നെ ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരം സമ്പാദിച്ച് ബ്രഹ്മത്തോടുകൂടി മോക്ഷത്തെ പ്രാപിക്കുന്നു.

സ്മൃതി:—'ബ്രഹ്മണാ സഹ തേ സർവ്വേ സമ്പ്രാപ്തേ പ്രതിസഞ്ചരേ
പരസ്യാന്തേ കൃതാത്മാനഃ പ്രവിശന്തി പരം പദം'.

കാമനയോടുകൂടി പഞ്ചാഗ്നിവിദ്യ മുതലായവയെക്കൊണ്ട് ബ്രഹ്മലോകത്തെ പ്രാപിച്ചവൻ അവിടെ ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽക[illegible]ത്ത പ്രാപിക്കുന്നില്ല. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണു് സകാമപുരു[illegible]ക്ക് പുനരാവൃത്തിയുണ്ടാകുന്നതു്.

'ഇമം മാനവ മാവർത്തമാവർത്തതേ',
'ആ ബ്രഹ്മഭുവനാംല്ലോകാഃ
പുനരാവർത്തിനോഽർജ്ജുന!'

ഇത്യാദി ശ്രുതിസ്മൃതിവചനങ്ങൾ ഈ അർത്ഥത്തെത്തന്നെ പറയുന്നു:—

ബ്രഹ്മസാക്ഷാൽകാരം സിദ്ധിച്ച മഹാപുരുഷൻ സർവ്വഥാ പുനരാവൃത്തിരഹിതമായ ബ്രഹ്മഭാവമാകുന്ന മോക്ഷത്തെത്തന്നെ പ്രാപിക്കുന്നു.

ഇതി ശുഭം.

ഇതി ചതുർത്ഥഃ പരിച്ഛേദഃ

സമാപ്തോഽയം ഗ്രന്ഥഃ